El pensamiento político en México y Latinoamérica

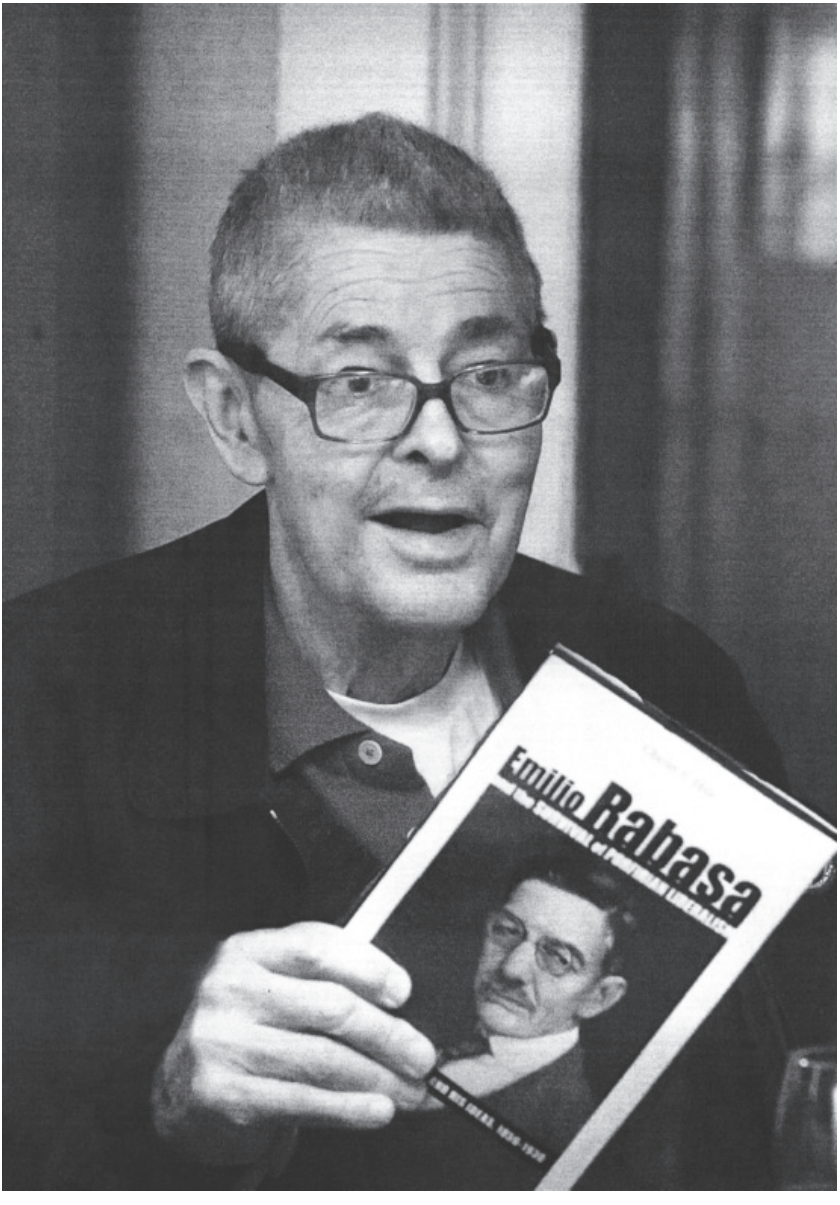
Artículos y escritos breves

Charles A. Hale

EL COLEGIO DE MÉXICO

EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN MÉXICO Y LATINOAMÉRICA

ARTÍCULOS Y ESCRITOS BREVES



Semanas antes de su fallecimiento, Charles A. Hale tuvo la satisfacción de ver publicado su último libro. Fotografía de la familia. Seattle, 2008.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN MÉXICO Y LATINOAMÉRICA

ARTÍCULOS Y ESCRITOS BREVES

Charles A. Hale

Selección y edición

Gabriel Torres Puga
Josefina Zoraida Vázquez

EL COLEGIO DE MÉXICO

320.510972
H161p

Hale, Charles A. (Charles Adams), 1930-

El pensamiento político en México y Latinoamérica : artículos y escritos breves / Charles A. Hale ; selección y edición, Gabriel Torres Puga, Josefina Zoraida Vázquez — 1a. ed. — México, D.F. : El Colegio de México, 2010.

XX + 515 p. ; 22 cm.

ISBN 978-607-462-185-3

1. Liberalismo — México. 2. Liberalismo — América Latina. 3. México — Política y gobierno — 1988-2000. 4. América Latina — Política y gobierno — 1948-1980. 5. América Latina — Política y gobierno — 1980. 6. Liberalismo — América Latina. I. Torres Puga, Gabriel, ed. II. Vázquez, Josefina Zoraida, coed. III. t.

Primera edición, 2010

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-185-3

Impreso en México

ÍNDICE

Prólogo IX

Primera parte
LA FORMACIÓN DEL LIBERALISMO
EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO MEXICANO

La guerra con Estados Unidos y la crisis del pensamiento mexicano (1957) 3
Alamán, Antuñano y la continuidad del liberalismo (1963) 31
Liberalismo mexicano (reseña al libro de Reyes Heroles) (1963) 53
José María Luis Mora y la estructura del liberalismo mexicano (1965) 61
(Dis)continuidad liberal. Entrevista con Enrique Krauze (1986) 103

Segunda parte
CONTINUIDAD Y TRANSFORMACIÓN
DEL LIBERALISMO MEXICANO

Continuidad, ruptura y transformaciones en el liberalismo mexicano. Entrevista con Rubén Gallo (1995) 121
El Renacimiento de la historia política y la Revolución francesa en México (1990) 135
El gran debate de libros de texto en 1880 y el krausismo en México (1985) 159
Emilio Castelar y México (1999) 181

La tradición del derecho continental europeo y el constitucionalismo en el México del siglo XX: el legado de Emilio Rabasa (1998) 199
La continuidad del liberalismo porfiriano: el caso de Emilio Rabasa (1998) 223

Tercera parte
DEL LIBERALISMO A LOS MITOS DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA

El impulso liberal. Daniel Cosío Villegas y la *Historia moderna de México* (1974) 247
Frank Tannenbaum y la Revolución mexicana (1995) 275
Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la revolución (1996) 319

Cuarta parte
EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO EN EL SIGLO XX. HISTORIA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA

La reconstrucción del proceso político del siglo XIX en Hispanoamérica: un caso para la historia de ideas (1970/1973) 337
Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea (1963) 367
Edmundo O'Gorman, la historia nacional y la "gran dicotomía americana" (2000/2004) 385
Globalización y americanización en una perspectiva histórica: el caso mexicano (2001) 407

Quinta parte
SELECCIÓN DE RESEÑAS

Selección de reseñas 433

Siglas 475

Hemerografía 477

Bibliografía general 479

PRÓLOGO

Mantuve con Charles A. Hale una entrañable amistad desde que lo conocí en el invierno de 1965 hasta su muerte. Es posible que el contraste de caracteres y las afinidades académicas facilitaran una comunicación estimulante. Los dos nos estrenamos en la academia en los esperanzadores años sesenta, tan llenos de impulsos renovadores y de sueños de cambiar el mundo. Por entonces empezaba a llegar a México una avalancha de mexicanistas extranjeros ávidos por estudiarlo. Venían con la ventaja de no cargar los prejuicios que todavía campeaban en buena parte de la historiografía mexicana, que estaba en vías de profesionalizarse. El hecho resultó afortunado, como lo fue también el intercambio fructífero de los primeros encuentros entre historiadores mexicanos y norteamericanos.

La historia de las ideas promovida por Edmundo O'Gorman y algunos discípulos de José Gaos como Leopoldo Zea y Luis Villoro, había abierto desde la década de los cuarenta, nuevas rutas de comprensión a partir de nuevas interrogantes al pasado, mismas que contagiaron a toda una generación. De esa forma, el libro de Charles Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora (1821-1853)* (1a. ed., Yale University Press, 1968) encontró un campo fértil, y su aparición resultó decisiva para repensar la primera etapa de la historia nacional, tan olvidada y sujeta a tantos lugares comunes. La agudeza interpretativa de la obra mereció el premio Sahagún, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y también el Bolton, de la Conference of Latin American History. Años más tarde, el gobierno mexicano reconocería a Hale con la

condecoración del Águila Azteca por su contribución a nuestra historia, pues había abierto la puerta a nuevas perspectivas de estudio y, como afirma Javier Garciadiego, "el recuento de sus aportaciones siempre será incompleto".[1]

Charles A. Hale era oriundo de la helada Minneapolis, donde nació en 1930. Tuvo la fortuna de formarse en tres excelentes instituciones: Amherst Collage, University of Minnesota y Columbia University, y pudo asomarse a una institución europea al pasar un año en la Universidad de Strasbourg. En Columbia tuvo contacto con excelentes latinoamericanistas como Frank Tannenbaum, Richard M. Morse y E. Dwight Salmon quienes despertaron su interés en México, aunque ya había tenido un acercamiento pues para su primera tesis había escrito sobre Comonfort y el papel de los moderados en la historia.[2] También había tenido una experiencia con la sociedad mexicana al vivir con una familia de Morelia para estudiar español, misma que debe haber dejado semillas de curiosidad, pues a pesar de su enamoramiento con Francia y su historia, eligió como tema de su tesis doctoral el conflicto de ideas producido en México después de la independencia.

El resultado de esta primera incursión fue una visión estereotipada que interpretaba al liberalismo mexicano como una forma de negar la herencia española y forjar un gobierno y una sociedad basados en parte de la experiencia francesa, inglesa y norteamericana. "En ese momento no tenía yo una interpretación propia sobre el tema. Seguía las ideas de Justo Sierra y la visión oficial de la historia del siglo XIX, de acuerdo con las cuales el liberalismo representó un impulso para cambiar la sociedad y para implantar la democracia, mientras el conservadurismo se limitaba a defender la herencia española".[3] Con la honestidad que lo caracterizó, Hale confiesa en la introducción a *Mexican Liberalism in the Age*

[1] "¿Dónde quedó el liberalismo", en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Recepción y transformación del liberalismo en México. Homenaje al profesor Charles A. Hale*, México, El Colegio de México, 1999, p. 79.

[2] Alicia Salmerón y Elisa Speckmann, "Entrevista a Charles Hale", *Históricas* 52 (1998), pp. 29-36.

[3] *Idem*.

of Mora, la turbación que le causó durante mucho tiempo la rotunda afirmación de un antropólogo mexicano de que por ser extranjero y norteamericano protestante nunca comprendería la historia mexicana, hasta que advirtió que era precisamente esa distancia la que podía permitirle estudiar el liberalismo mexicano dentro del amplio contexto del mundo atlántico del siglo XIX, del que formaba parte, recordando el análisis comparativo utilizado por Louis Hartz.[4]

Después de diez años de repensar y leer y releer libros, entre ellos el de Alexis de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, que subraya las continuidades estructurales entre el viejo régimen y la revolución francesa, supo plantear preocupaciones similares y desarrollarlas a partir de su material sobre el liberalismo mexicano. Este libro y la invitación a reseñar los tres tomos de *El liberalismo mexicano* de Jesús Reyes Heroles para *Historia Mexicana,* le ayudaron a encontrar su propio camino; se apartó de la visión tradicional y se dio cuenta de las continuidades y cambios, al identificar las fuentes de las ideas que detectaba en la generación de José María Luis Mora. Con una laboriosa búsqueda pudo identificar las ideas que compartían los mexicanos con los liberales europeos, mostrar la complejidad del pensamiento mexicano y trascender la noción de un *liberalismo único*, con las mismas características en todas partes, hasta llegar a la conclusión que el "conservador" Alamán compartía raíces con el pensamiento del prototipo liberal, Mora. Esta idea la iría afinando hasta darse cuenta, como Edmundo O'Gorman, de que en realidad no había grandes diferencias entre los dos. Si hubiera estudiado la historia política seguramente hubiera podido confirmar que esa primera etapa la dominaban los liberales, y que los caracterizados como conservadores eran simplemente liberales centralistas, según él nos empujó a deducir.

Hale mostró perspicacia al plantear el problema del liberalismo decimonónico a partir del conflicto ideológico que provocó la intervención

[4] *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1969, pp. 5-6. *El liberalismo en la época de Mora*, México, Siglo XXI, 1972, pp. 9-10.

norteamericana en México y que fue estímulo para que las expresiones políticas e intentos de autoexamen se multiplicaran y se plantearan los primeros programas de salvación nacional.[5] Para presentar el ambiente moral que provocó la guerra, Hale centró su atención en el panfleto firmado por "varios mexicanos" en diciembre de 1847 –atribuido por entonces a Mariano Otero por ciertos paralelos con su famoso ensayo–, que concluía que "en México no hay ni ha podido haber eso que se llama espíritu nacional, *porque no hay nación*". La revisión que inspiró el panfleto lo llevó a repasar la forma en la que los historiadores habían interpretado el pasado novohispano y la independencia mexicana. A continuación, Hale planteó la estructura del liberalismo político, los diversos aspectos del mismo y sus deudas con el pensamiento liberal francés, norteamericano, inglés y español. Esa incisiva ruta le permitió poner al descubierto la imprecisión que encerraba la caracterización de los llamados liberales y conservadores, contrastados por el ideario de José María Luis Mora y Lucas Alamán. El cuidadoso rastreo mostró que los dos partían del trasfondo de la ilustración española y que habían abrevado en las mismas fuentes, no sólo del francés Benjamín Constant sino también del inglés Edmund Burke y los pensadores norteamericanos, lo que los había llevado a coincidir en muchas ideas. Este punto lo llevó a reflexiones posteriores, dándose cuenta de que la palabra "conservador" no se mencionaba antes de la guerra con Estados Unidos; antes del conflicto traumático, los liberales dominaban la escena política, sólo que unos eran federalistas y otros centralistas, a la europea.

A lo largo de treinta y tres años, de 1966 a 1998, fue profesor de la Universidad de Iowa, en el corazón del medio oeste norteamericano, en una ciudad de carácter universitario, pequeña, agradable y con resabios de los utopistas del XIX que llevarían a Jorge Ibargüengoitia a definirla como tierra de bienaventurados. Ahí impartió cursos de historia latinoamericana que lo llevaron a adentrarse en el estudio de las ideas

[5] Una primera aproximación a este fenómeno puede verse en su artículo "La guerra con Estados Unidos y la crisis del pensamiento mexicano", con el que abre la presente antología.

decimonónicas de otros países del continente y a escribir el excelente capítulo –que bien podría ser un pequeño libro– "Las ideas políticas y sociales en América Latina (1870-1930)", publicado en el tomo VIII de la *Historia de Latinoamérica* coordinada por Leslie Bethell, una lectura obligada para todo interesado en el periodo.[6] Su amplio conocimiento le permitió dirigir muchas tesis y ampliar sus enseñanzas a estudiantes del cine, la literatura comparada, la educación, la geografía, el español y el portugués, en el programa de Estudios Latinoamericanos que dirigió entre 1982 y 1984 y 1989-1991 y del que fue codirector de 1994-1996.

El tema del liberalismo en México se convirtió en la aventura de la vida de Hale, de manera que prosiguió su estudio hacia la segunda mitad del XIX, desarrollando sus inquietudes en ponencias y artículos hasta que en 1989 apareció *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*.[7] Desde entonces escribía motivado por lo que más tarde confesaría en el prefacio de su libro sobre Emilio Rabasa: "me doy cuenta de que mis intereses me mueven naturalmente hacia la continuidad más que el cambio (o el cambio dentro de la continuidad)". Esta tendencia fue afortunada, pues evitó que cometiera el error que él le había criticado en 1963 a Reyes Heroles, de saltarse el Porfiriato, pasando por alto que el liberalismo había logrado imponerse en la cultura política de las elites mexicanas porfirianas, aprovechando la disolución del liberalismo doctrinario reformista a fines de la década de 1870 y transformándose.

Una de las aportaciones más importantes de este segundo libro la hace Hale al legarnos un recuento claro de las diferentes corrientes científicas que entraron a México en ese tiempo y la influencia que tuvieron, por ejemplo, la de los "liberales conservadores" Emilio Castelar y Adolfo Thiers. En este libro, la figura referencial es Justo Sierra, quien presenta, a partir de la generación posreforma y del grupo de *La Li-*

[6] Hale, "Las ideas políticas y sociales en América Latina (1870-1930)" en Leslie Bethell (ed.), *Historia de Latinoamérica*, 1988, t. VIII, pp. 1-69.

[7] Princeton, Princeton University Press, 1989. Edición en español: *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, trad. Purificación Jiménez, México, Vuelta, 1991. Existe una reedición más reciente: México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

bertad, con su llamado a establecer un gobierno fuerte, un anhelo que hubieran suscrito Alamán y los presidentes de la primera mitad del XIX, toda vez que éstos habían experimentado la debilidad del Estado mexicano, víctima del radicalismo federal que condenaba al gobierno federal a depender de los estados. Esta generación se vio favorecida por el ascenso de Díaz y por la influencia de las ideas de Saint-Simon, de Comte y de las repúblicas conservadoras de Francia y España, como se nota en el debate constitucional de 1867, que llevó al enfrentamiento del constitucionalismo de Sierra con el liberalismo doctrinario de José María Vigil. *The Transformation of Liberalism* estudia también la formación de la Unión Liberal Nacional en 1892 y el debate constitucional de 1893 en el que cuajó un nuevo liberalismo que no apoyaba la dictadura, sino la forma de establecer instituciones más sólidas y, como afirmó Hale en la entrevista con Rubén Gallo en 1995 (reproducida en esta antología), "la búsqueda de frenos constitucionales para limitar el poder personal del presidente". La conquista del consenso en la validez de los valores liberales transformó el liberalismo clásico en un "mito unificador", pragmático y "científico" que, para fines de siglo, reconciliaba a los liberales con la herencia española para imponer un nacionalismo mestizo. Hale ofrece algunas sorpresas en ese libro como mostrar la versión indigenista de estos liberales, hasta ahora ausente en los estudios del Porfiriato o descubrirnos que el español Pedro Contreras Elizalde fue el primer positivista en México. Su reseña del positivismo amplía la versión de Leopoldo Zea y nos ofrece una excelente versión de la recepción de las ideas de Spencer, Darwin y Comte, así como las diferencias entre ellas. También resulta novedosa su conclusión de que la tradición liberal mexicana se abrió camino y se coló en la revolución democrática de Madero y el constitucionalismo de Carranza.

El historiador no detuvo su persecución del liberalismo y se adentró en una figura que lo llevó más allá del Porfiriato y de los años posrevolucionarios. Con el estudio de archivos, libros, revistas y periódicos, amén de largas consultas con los conocedores de la historia jurídica escribió una completa biografía intelectual de Emilio Rabasa que, por

fortuna, pudo ver publicada antes de morir.[8] Sus libros anteriores tuvieron figuras centrales; Mora en el primero y Justo Sierra en el segundo, pero distaban de ser biografías, pues el énfasis estaba puesto en sus ideas. Este caso, por el contrario, nos hace pensar que, al avanzar en el estudio de la continuidad del liberalismo porfirista, Hale se dejó llevar por su fascinación por la carrera, las ideas y la personalidad enigmática y contradictoria de Rabasa, empujándolo a hacer una biografía; algo así como la experiencia que cuentan los novelistas de que, una vez presentada la trama, ésta impone su propio camino. Así, Hale siguió los diferentes estadios de su vida y sus múltiples carreras, entrecruzando en ellas la evolución de sus ideas y las fuentes que las inspiraron. Sólo el último capítulo es un análisis de su pensamiento jurídico.

Aunque para todos es familiar la personalidad de Rabasa y ha sido venerado por los juristas, no parece que muchos se hayan interesado en su personalidad que en verdad resulta fascinante. Nacido en Chiapas en 1856, Rabasa se educó y permaneció en Oaxaca hasta 1887, momento en que se trasladó a la ciudad de México, lo que no obstó para que fuera cercano en pensamiento a los científicos y un porfirista convencido, sin las ambivalencias de Sierra, por lo que no es de extrañar que Díaz lo nombrara gobernador de su estado natal, donde entre 1891 y 1893 se empeñó en dividir la propiedad comunal indígena y aplicar una política administrativa científica. Desempeñó una larga carrera en el Senado de 1894 a 1913, sin que se abstuviera de expresar su oposición a Madero. No tuvo empacho en servir a Victoriano Huerta, al igual que otros intelectuales, y en mayo de 1914 éste lo nombró miembro de la delegación que representó a su gobierno en las reuniones del ABC en Niágara Falls. La caída de Huerta en junio lo llevó a permanecer en el exilio en Nueva York hasta 1919, año en que partió a Europa, para después regresar a México a fines de 1920. Aunque no participó en el Congreso Constituyente de Querétaro, Hale lo considera como miembro fantasma del mismo por la gran influencia que desplegó en

[8] *Emilio Rabasa and the Survival of Porfirian Liberalism: The Man, his Career and his Ideas, 1856-1930*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

él. Una vez de regreso en la Ciudad de México, Rabasa retomó sus actividades, reabrió su bufete jurídico y reinició su docencia en la Escuela Libre de Derecho que había colaborado a fundar y de la cual fungiría como rector en 1925. Dado que era respetado por sus conocimientos jurídicos, pudo comentar sobre los problemas mexicanos. De la rica herencia que dejó, dos obras han merecido un reconocimiento especial: *La Constitución y la dictadura y El juicio constitucional*. Este último y *La evolución histórica de México,* fueron escritos en el exilio. Mas a lo largo de su vida también escribió otros ensayos jurídicos y también cuentos y novelas, entre ellas la muy conocida *El Cuarto Poder*, amén de numerosos artículos y una nutrida correspondencia como la que mantuvo con José Limantour, que tanto le sirvió a Hale para reconstruir sus años en el exilio.

La presente antología del profesor Charles A. Hale recoge artículos, reseñas y entrevistas que aparecieron en diversas publicaciones y que dan una idea de las preocupaciones académicas que lo acompañaron durante su fecunda vida académica. La cuidadosa edición, realizada por Gabriel Torres Puga, está dividida en cuatro temas: La formación del liberalismo en el pensamiento político mexicano; Continuidad y transformación del liberalismo en México; Del liberalismo a los mitos de la Revolución Mexicana y El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: Historia, filosofía y política, más una selección de reseñas.

En los años que don Charles estudiaba su doctorado estaba de moda la búsqueda de "lo mexicano" y el papel de América en la historia. Las visiones continentales ocuparon la atención de los intelectuales mexicanos, de manera que le dieron tema para muchos ensayos alrededor de la obra de Leopoldo Zea, así como de las ideas de Edmundo O'Gorman. Hale se mostraba impresionado por el esfuerzo de Zea por entender y sistematizar el pensamiento hispanoamericano; pero no dejó de criticar sus frecuentes contradicciones ni su preocupación por la modernización de América Latina sin "sacrificar su identidad cultural", cuyo origen indirecto era el famoso *Ariel* de Rodó. O'Gorman le mereció también elogios y críticas, sobre todo, por reducir el liberalismo mexicano a su influencia norteamericana. De todas formas, la aproximación

de O'Gorman, que negaba el Porfiriato y resaltaba la supervivencia de la tradición novohispana, le parecía un desafío inteligente a la tradición liberal.

Algo sorprendente es que en los inicios de su carrera se atreviera a reseñar *El Liberalismo Mexicano* de Jesús Reyes Heroles, como después lo haría también con la *Historia Moderna de México* coordinada por Daniel Cosío Villegas, en especial los volúmenes de su autoría. Sin regatear reconocimiento al notable esfuerzo de don Jesús para llevar a cabo sus tres volúmenes y su conocimiento sobre el pensamiento doctrinario, Hale criticó que no relacionara las ideas al cambiante contexto mexicano, lo que lo convierte en un estudio ahistórico, interesado en exaltar un liberalismo "oficial". Ante don Daniel Cosío mostró mayor simpatía, tanto por su capacidad para promover esa obra monumental, como por su contribución a forjar la nueva vida académica del México posrevolucionario y crítico de la institucionalización de la Revolución después de 1940. Le reconocía además la ruptura que logró desde su asunción preliminar de un Díaz "tiránico" para llegar a uno "autoritario", logrando desafiar la imagen petrificada del don Porfirio octogenario intemporal, es decir, mostrándolo en toda su complejidad. Otro de los blancos de sus certeras críticas fue el célebre libro de François Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, por el tratamiento deficiente de las diferencias ideológicas y su perspectiva "unidimensional" al estudiar las ideas de la revolución asociadas a una idea de modernidad, al señalar que en varios ángulos, Guerra no tomó en cuenta las influencias diversas del pensamiento porfirista y sobrevaluar los juicios de Francisco Bulnes.

Algunos artículos pueden ser considerados como adelantos de las ideas que Hale trató en sus tres libros; otros contienen aspectos que se relacionaban lateralmente con sus grandes preocupaciones y que sólo pudo desarrollar con detenimiento en trabajos independientes. En cualquier caso, cada uno de los trabajos que aquí se presentan posee una gran fuerza argumentativa y una lógica intrínseca que, en conjunto, permiten apuntalar su obra. En síntesis, la riqueza de los escritos reunidos en esta antología da una idea de la amplitud de los intereses de un Hale

siempre interesado en la realidad mexicana y atento a los cambios que tuvieron lugar durante los años en que pudo observarlos.

Charles A. Hale fue excepcional en el medio académico norteamericano por haberse mantenido al margen de las modas y seguir con fidelidad sus propios intereses. Como académico de cuerpo entero fue un excelente profesor, un historiador de vocación y un generoso colega. La acuciosidad con que persiguió los temas que le interesaron es meritoria y un buen ejemplo del largo camino que deben seguir los historiadores para aprehender un aspecto del pasado. Esperamos que sirva como un homenaje de sus colegas mexicanos y como un recuerdo de su cercanía con El Colegio de México.

Josefina Zoraida Vázquez
Julio de 2010

SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

Este libro en homenaje a Charles A. Hale aparece gracias a la iniciativa de Javier Garciadiego, presidente de El Colegio de México, quien alentó la edición y brindó su apoyo en todo momento.

La antología está conformada por artículos, capítulos, entrevistas y reseñas que comprenden prácticamente la totalidad de intereses historiográficos del profesor Hale. Dos trabajos –el primero y el último–, así como las reseñas de libros, fueron expresamente traducidos para esta edición. El resto habían sido publicados anteriormente en español, por lo que agradecemos las autorizaciones respectivas que nos fueron concedidas para su reproducción.

Cabe advertir que, a pesar de su importancia, no incorporamos el capítulo "Las ideas políticas y sociales en América Latina (1870-1930)", en Leslie Bethell (coord.), *Historia de América Latina,* 2a. ed., Barcelona, Crítica, 2000, t. VIII, pp. 1-64, pues por su extensión bien podría constituir un pequeño libro en sí mismo. Tampoco se incluyó el artículo "Emilio Rabasa: liberalismo, conservadurismo y revolución", en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México,* México, FCE, Conaculta, vol. 2, pp. 297-434, en consideración a que su publicación era demasiado reciente y a que otros dos ensayos se centraban en el mismo personaje.

Dado que algunos trabajos fueron presentados primero en forma de ponencias y después en la de artículos más acabados, se privilegió siempre la versión más completa o se hicieron las adiciones pertinentes a las versiones originales cuando éstas estaban en español. En la mayoría de

los casos también fue necesario hacer una búsqueda de fuentes bibliográficas y hemerográficas para recuperar las citas originales en español que se habían modificado por las traducciones en inglés. En este último aspecto fue valiosa la colaboración de Carlos Mejía, así como la de Óscar Zárate en la revisión de la bibliografía. Las aclaraciones específicas de la edición aparecen entre corchetes a lo largo del libro.

Gabriel Torres Puga

Primera parte

LA FORMACIÓN DEL LIBERALISMO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO MEXICANO

LA GUERRA CON ESTADOS UNIDOS Y LA CRISIS DEL PENSAMIENTO MEXICANO*

Tras una escaramuza fronteriza en el río Bravo, el 25 de abril de 1846, México y Estados Unidos se encontraron en guerra. En pocos meses las tropas de Zachary Taylor consiguieron penetrar el norte, alcanzando Monterrey y Saltillo. Al mismo tiempo, una expedición a cargo de Winfield Scott arribó a Veracruz; se encaminó al interior siguiendo el viejo camino de los conquistadores, y llegó a las puertas de la ciudad de México en agosto de 1847. La resistencia de los mexicanos fue heroica y determinante en algunas partes, pero la organización y un liderazgo inapropiado causaron estragos en cada intento de defensa nacional. La capital cayó y fue ocupada por los invasores, mientras el gobierno mexicano huía a Querétaro. Poco después un ignominioso tratado de paz fue negociado y aceptado por los indefensos mexicanos, aunque no sin una seria oposición por parte del sector radical o "puro", que proponía resistir hasta la muerte. Debido al rápido sometimiento y a la pérdida de más de la mitad de su territorio, la alguna vez optimista y orgullosa nación de Iturbide quedó aturdida y se volcó hacia una amar-

* El autor agradece el apoyo de la Fundación Doherty, pues hizo posible esta investigación [Título original: "The War with the United States and the Crisis in Mexican Thought", *The Americas*, Washington, Academy of American Franciscan History, vol. 14, n. 2, octubre de 1957, pp. 153-173. Una versión en español se publicó en la revista *Secuencia*, 16 (1990), pp. 43-61. En la edición actual se cotejaron ambos textos y se repararon erratas notables. Además, para evitar los defectos de una doble traducción de numerosas citas textuales, consultamos las fuentes originales en la medida en que fue posible. Las citas de esta edición corresponden a las versiones originales de libros, folletos y periódicos salvo que se exprese lo contrario.].

ga reflexión sobre su parálisis y sobre esa flagrante muestra de debilidad ante una pequeña y no muy eficiente fuerza invasora.

La propia independencia de México se veía ahora amenazada. La fácil victoria del poderoso vecino significaba que México podría ser absorbido por Estados Unidos en cualquier momento, especialmente cuando había ya un movimiento con ese propósito, preparándose al norte del río Bravo.[1] El optimismo de los primeros días de la república había desaparecido. El impacto del desastre militar después de una lúgubre década de mediocridad y de agotadoras revoluciones militares, acentuó la crisis del pensamiento mexicano. Tanto liberales como conservadores vieron entonces la necesidad de imponer cambios radicales en el curso del México independiente. A partir de la caída del gobierno radical de Gómez Farías en 1834, el país había ido a la deriva, y cuando los americanos lo invadieron, su vigor parecía haber desaparecido. A pesar de la presencia de un partido moderado considerable, las distintas facciones agudizaron sus diferencias como nunca había sucedido en la historia de la república, excepto quizá en el año de 1832. Liberales y conservadores apelaban a sus programas tradicionales en busca de soluciones a la crisis mexicana de 1847, mientras se diseminaban las semillas de un gran conflicto.

A la inversa de la década precedente a la guerra, los años de 1846 a 1853 fueron testigos de una gran agitación intelectual en el país. En la medida en que los mexicanos comenzaron a investigar las causas de la vergonzosa derrota de 1847, su pensamiento se amplió hasta incluir las preguntas básicas que sólo habían sido tratadas antes por unos cuantos pensadores sobresalientes. Aparecieron muchos periódicos y revistas que fueron órganos de difusión de opiniones inteligentes y profundas, algunas veces. Antes de la guerra las revistas tenían poco que ver con la política y solían ser superficiales. Ahora había cuatro grandes diarios y un sinnúmero de periódicos menores. Todos tenían un formato grande (característica que antes de 1846 sólo era propia de *El Siglo XIX*) y con-

[1] Véase Pitts Fuller, *The Movement for the Acquisition of all Mexico*.

tenían cuatro páginas de noticias y opiniones. *El Monitor Republicano* representaba el punto de vista de los liberales radicales; *El Siglo XIX* (fundado en 1841, suspendido en 1846 y reanudado en 1848) era el órgano de los liberales moderados. *El Tiempo* (1846) y *El Universal* (de 1848) eran portavoces de los conservadores. Los pensadores vanguardistas utilizaban la página editorial para expresar sus opiniones; pero como los artículos aparecían sin firma, sólo podemos especular acerca de los posibles autores. Fue esta época también la de la monumental *Historia de Méjico* de Lucas Alamán; la de los escritos de Cuevas y Tornel, y la de numerosos panfletos de considerable importancia. Ante la crisis, los hombres no podían seguir dejando de lado los problemas de México.

La aparición de *El Tiempo,* en enero de 1846, desató un gran debate sobre los puntos centrales de la independencia, que continuó hasta más allá de 1853. Rara vez aparecía un artículo que expresara las posiciones conservadoras o radicales sin provocar una fuerte réplica por parte de alguno de los periódicos opositores. De vez en cuando, algunos artículos hicieron un frente común de ataque, como ocurrió cuando *El Tiempo* publicó una defensa de la colonia y una propuesta de monarquía en 1846. El encarnizamiento en los debates alcanzó niveles irracionales en 1853, por lo que resulta extraño que este feroz conflicto de palabras se realizara en un ambiente de paz política y moderación. Los gobiernos de los generales Herrera y Arista, de 1848 a 1852, fueron tranquilos, y los disturbios políticos se redujeron al mínimo. Esta calma era debida, en parte, a la postración del país y a la fatiga, causadas por las continuas guerras y rivalidades. Las intenciones de Herrera eran honestas; fue el primer presidente, después de Guadalupe Victoria, en concluir su mandato y realizó varios esfuerzos para conducir al país a una situación de equilibrio. Puso límites a las fuerzas armadas, intentó iniciar un programa de colonización y restauró la confianza del exterior en México.[2] Pero la moderación política, aunque fuera necesaria, no era posible después

[2] Para un estudio cuidadoso de la administración de Herrera, véase Cotner, *The Military and Political Career*, pp. 173-301.

de la Guerra de 1847, y para el año de 1852 el debate intelectual se había transformado nuevamente en un abierto conflicto político.

LA POSICIÓN LIBERAL

Consumada la derrota, se generalizó entre los círculos liberales una actitud de desesperación acerca de la condición y el futuro de México. *El Siglo XIX*, en uno de sus primeros números después de la guerra, cuestionaba con seriedad la condición del país:

> Los elementos de disolución que, antes, las discordias intestinas y, últimamente, la guerra exterior, han ido aglomerando en nuestro país, tienen tal fuerza, son tan numerosos, tan palpables, que a primera vista puede dudarse si nuestra república es realmente una sociedad o una simple reunión de hombres sin lazos, [sin] los derechos y los deberes que constituyen a aquélla.[3]

No era difícil evocar un sentimiento de desesperación en el México de 1848. La derrota frente a las tropas americanas era apenas la culminación de una larga serie de rebeliones militares y de pronunciamientos cínicos que habían mantenido al país en una constante anarquía, y habían impedido todo programa constructivo.

La apatía política imperante era la causa de la desesperación de muchos hombres patrióticos que trataban de vislumbrar una salida al caos. Mariano Otero reconoció este estado de ánimo, y se quejó de él en una carta a José María Luis Mora, escrita en 1848: "Hay un elemento peor que la actividad de los revolucionarios y es la apatía de las gentes honradas, que se quejan de las desgracias públicas, y no quieren tomarse trabajo ni compromiso alguno para remediarlas".[4] *El Monitor* reconocía esta indiferencia política y la describía como una "enferme-

[3] *El Siglo XIX*, 1 de junio de 1848, [p. 3].

[4] Otero a Mora, 15 de septiembre de 1848, en García (comp.), *Documentos inéditos*, VI, p. 113.

dad social… mil veces peor que la anarquía misma".[5] En México siempre había sido raro encontrar ciudadanos con espíritu público y ahora, frente a la calamidad, había menos que nunca; de éstos, varios eran sin duda hombres excepcionales, pero se enfrentaban a una imposible tarea de reconstrucción y organización. Desafortunadamente, muchos de los que ostentaban cargos públicos eran meros interesados, sin principios ni patriotismo.

En todas las regiones del país había hombres que escribían con desesperación acerca del caos que los rodeaba. El joven Ignacio Ramírez, quien posteriormente tendría tanto poder como representante del liberalismo mexicano durante la época de Juárez, comenzó su carrera en 1846 editando una revista liberal satírica llamada *Don Simplicio.* A principios de 1846, incluso antes de que comenzara la guerra, Ramírez se mostraba escéptico sobre el futuro político del país. Había entonces una gran discusión política respecto de un probable cambio de Constitución y del gobierno más apropiado para México; pero Ramírez consideraba que todo era inútil. "Hemos llegado al caso –decía– de no investigar cuál gobierno es el mejor sino cuál podrá sostenerse en nuestra patria". Y añadía cínicamente: "No hay que cansarse: no queremos ni federación, ni centralismo, ni monarquía, sino motines".[6]

Los años de guerra y sus consecuencias produjeron una gran desazón, y algunos llegaron a pensar que México ya no se levantaría; pero junto con el desaliento se producía una actitud de sobria reflexión acerca de la realidad mexicana y una sólida determinación de remediar los males que habían llevado al país a su estado actual. Una prueba de la actitud reflexiva entre los pensadores liberales es un memorable panfleto de 56 páginas escrito anónimamente por varios mexicanos en diciembre de 1847.[7] Hasta el momento este panfleto no ha recibido más que una

[5] *El Monitor Republicano,* 3 de junio de 1847 [no se encontró la frase exacta en el original].

[6] *Don Simplicio,* 14 de enero de 1846, [p. 3].

[7] Varios mexicanos, *Consideraciones sobre la situación política y social*. Es posible que este excepcional panfleto haya sido escrito por Mariano Otero. La copia en la Colección Basave de Biblioteca de México lleva escrito "Otero", posiblemente por el mismo Basave. Este

atención tangencial por parte de los estudiosos de la historia de México, aunque en ocasiones aparece en las bibliografías y puede obtenerse en varias bibliotecas.

El panfleto fue reimpreso en el popular *Monitor Republicano* (13-24 de junio, 1848), y mereció grandes elogios de sus editores. Es un valioso y detallado estudio que se puede comparar favorablemente, a pesar de su brevedad, con los mejores escritos liberales de la época. El panfleto se refería al problema de la rápida derrota militar, e intentaba analizar el motivo por el cual no se había producido una resistencia nacional en 1847, semejante a la defensa popular de los españoles contra Napoleón en 1808. Era una pregunta oportuna y su análisis condujo a una profunda discusión de los males básicos de México. Existen motivos, explicaba el autor, por los cuales "este pueblo, lejos de tomar una parte activa en la lucha actual, permanece, por decirlo así, de frío espectador en la contienda".[8] El autor agregaba enseguida que esta indiferencia no provenía de defectos especiales o de la degeneración de la raza mexicana, como habían sostenido algunos extranjeros, sino que se trataba de aflicciones sociales que habían dejado al país irremediablemente dividido.

En su análisis, el panfleto dividía a la sociedad mexicana en dos partes, tal como había hecho José María Luis Mora: la primera, formada por la población en general y los grupos productivos; la segunda, por los grupos privilegiados o las clases improductivas. El autor describía la situación desesperada y lastimosa de los indígenas (el principal grupo de la "población en general"), y agregaba:

> Fácil es comprender el ningún interés que esta parte importante de la población de la república puede tomar en la conservación de un orden de

---

meditado y crítico texto, así como la tentativa de paz y de reformas ciertamente sugieren a Otero. Tenemos la esperanza de que algún día se establezca la identidad definitiva del autor. [Jesús Reyes Heroles también adjudicó el folleto a Otero y Hale reforzó su conjetura en su libro sobre José María Luis Mora. El texto se encuentra reproducido en Otero, *Obras*, I, pp. 95-137. Autores posteriores lo han atribuido, con mayor fundamento, a Miguel Lerdo de Tejada.]

[8] Varios mexicanos, *Consideraciones,* p. 4 [Otero, *Obras*, I, p. 99].

> cosas del cual es ella víctima. Los indios seguramente han visto entrar al ejército norteamericano con la misma indiferencia con que veían antiguamente entrar los ejércitos españoles […][9]

No había aquí ningún falso optimismo (como en algunos escritos liberales) acerca del mejoramiento de la condición de los indígenas a partir de la independencia y de la obtención de su "ciudadanía", con derechos y responsabilidades individuales. De hecho, continuaba el autor, tres cuartas partes de la población indígena probablemente no saben que México se ha independizado de España. El tributo colonial (abolido en 1821) aún se recauda en muchas partes, y un cruel sistema de esclavitud por deudas mantiene a los trabajadores en condición de servidumbre en las haciendas.[10] Según el autor, se habían producido muy pocos cambios en la condición de los indios desde la época de Moctezuma, y éstos no ocupaban un verdadero lugar en la sociedad. "La única parte activa que ellos toman en el orden público del país, es sirviendo como soldados en el ejército, a lo cual se les obliga por la fuerza".[11] En suma, el autor sostenía que los indios eran meras "bestias de carga" y que, si bien eran trabajadores y valientes, era imposible pretender que defendieran a una "nación" que para ellos poco o nada significaba.

El elemento "productivo" de la población –el que era, desde luego, el más importante para el autor– vivía en condiciones miserables y sólo alcanzaba a ser la cuarta parte del total. Esta proporción, decía, es tan pequeña que bastaría para destruir las posibilidades de progreso de las naciones más favorecidas. Los grupos productivos son los del comercio, la agricultura, la minería y las artes y oficios. El comercio es acosado por las altas tarifas, los impuestos internos y las corruptas prácticas oficiales; además, agregaba el autor del panfleto, el gobierno ha insistido en forzar el desarrollo industrial en detrimento del comercio y la prosperidad de la nación en general. El progreso de la agricultura es imposible, ya

[9] Varios mexicanos, *Consideraciones*, p. 7 [Otero, *Obras*, I, p. 102].
[10] Varios mexicanos, *Consideraciones*, p. 6 [Otero, *Obras*, I, p. 101].
[11] Varios mexicanos, *Consideraciones*, p. 7 [Otero, *Obras*, I, p. 102].

que la Iglesia ha absorbido tres cuartas partes del territorio de la república, dejando al grupo productivo de pequeños agricultores como meros apéndices de la institución privilegiada. Este sistema de diezmos ha arruinado a los agricultores. La clase de los artesanos es tratada con desdén, ya que se ha heredado la idea española de que las artes y los oficios son ocupaciones bajas. Los mejores artesanos en cualquier categoría suelen ser extranjeros.[12] Así, concluía el autor del panfleto, no había ningún motivo para esperar resistencia de parte de las "clases activas" en tiempos de la guerra.

Más adelante, nuestro autor anónimo analizó otra parte de la sociedad mexicana: la de los grupos privilegiados o improductivos. En el transcurso de la discusión citó a Zavala tanto como a Mora, y es evidente que había sido influido por las incisivas críticas de estos últimos al clero, al ejército y a los empleados del gobierno. Al igual que Mora, el autor de las *Consideraciones* estaba muy impresionado por la enorme división de rangos dentro del clero, que dejaba empobrecido al bajo clero (un grupo muy valioso) mientras el arzobispo de México vivía con una cantidad que llegaba a los 50 000 pesos al año por concepto de diezmos, lo mismo que otros altos oficiales. De esta forma, decía el autor, no hay unidad entre los miembros del clero, y cualquier cooperación para la defensa de la causa sería limitada. A pesar de sus fuertes intereses comprometidos, el clero había abandonado la lucha en 1847.[13]

Uno de los aspectos más escandalosos de la derrota mexicana de 1847 era la dramática exposición de la descomposición del ejército, una corporación que había sido favorecida constantemente por el gobierno y que había crecido de manera desproporcionada. De acuerdo con el autor del panfleto, los indígenas serían buenos soldados si fueran dirigidos por oficiales inteligentes. Desafortunadamente este último grupo se encontraba completamente degenerado. Las concesiones indiscriminadas de puestos militares son escandalosas, sostiene el autor, y tienen

[12] Varios mexicanos, *Consideraciones*, p. 19 [Otero, *Obras*, I, p. 106].
[13] Varios mexicanos, *Consideraciones*, p. 33 [Otero, *Obras*, I, pp. 120-121].

por resultado el que muchos de los oficiales no sepan nada del arte de la guerra:

> Cada nuevo gobierno, elevado por una revolución militar, como lo han sido todos, ha creído de su deber premiar a la parte del ejército que lo elevó. Y estas recompensas han consistido generalmente en ascender al empleo inmediato a todos los jefes y oficiales.[14]

Para el anónimo autor, cada nueva revolución y su consiguiente gobierno eran controlados por los militares que no habían ocupado un lugar en la administración anterior. Por ello, sostenía que no había lugar en el ejército para un hombre honesto, ya que su carrera sería siempre sofocada por los revolucionarios. El empleado del gobierno, continuaba, es similar al oficial militar: a menudo es analfabeta, mantiene su posición sólo gracias a su influencia y frecuentemente gasta de tres a cuatro veces lo que corresponde a su salario oficial. Es un descontento fuera de la oficina y siempre es bienvenido por la oposición política. ¿Cómo –pregunta el autor– pueden estos grupos poseer orgullo nacional y patriotismo y arriesgar su vida en defensa de México cuando su empleo es el escenario de tal corrupción?

Siguiendo la línea del pensamiento liberal de comienzos del siglo XIX, el autor del panfleto consideraba que la política española en la Nueva España y la sociedad colonial resultante podrían explicar la decadencia del país en 1847.[15] Sin embargo, el autor no encontraba grandes progresos en México a partir de la independencia. Tomando en cuenta el carácter heterogéneo de la sociedad y los abusos crónicos que datan de la colonia, la indiferencia de los mexicanos con respecto a la guerra con Estados Unidos –afirmaba– puede ser resumida de la siguiente forma: "En México no hay ni ha podido haber eso que se llama espíritu nacional, porque no hay nación".[16] A 25 de años de independencia po-

[14] VARIOS MEXICANOS, *Consideraciones*, p. 28 [OTERO, *Obras*, I, p. 117].

[15] VARIOS MEXICANOS, *Consideraciones*, pp. 46-52 [OTERO, *Obras*, I, pp. 127-134].

[16] VARIOS MEXICANOS, *Consideraciones*, p. 46 [OTERO, *Obras*, I, p. 127]. Esta declaración fue escrita con mayúsculas en el texto original.

lítica, negar que el país pudiera ser llamado nación era una declaración verdaderamente intrépida. Era comparable a la denuncia de Mora en 1833 del "espíritu de cuerpo"; pero era aún más aguda, dada la terrible crisis de diciembre de 1847.

Uno podría esperar que después de un recuento tan franco de la desintegración de la sociedad mexicana, se hiciera una propuesta de reforma radical. Éste no fue el caso, pues el autor prefirió centrarse en el análisis de la situación más que en la búsqueda de soluciones. Sin embargo, las implicaciones eran muy fuertes, pues advertía que la derrota debía tomarse como una lección y que era imposible que después de 1848 el país continuara por la misma ruta que había mantenido hasta entonces. Con esta demostración tan abierta y dramática de nuestra debilidad, decía el autor, nuestra vida nacional se hace cada día más precaria; de modo que si las condiciones que nos han conducido hasta aquí persisten:

> Entonces será absolutamente necesario que todos los mexicanos sensatos y que tengan algo que perder, se convenzan de una verdad, por muy triste que ella en sí sea. Esta verdad será que no podremos marchar solos como nación, y que necesitaremos, a lo menos por algunos años, el apoyo o la intervención armada de alguna nación extraña.[17]

En consecuencia, lo único pendiente por resolver entonces era si debía ser Estados Unidos o una nación europea la que interviniera. Por ello, el autor concluía esperando que México tuviera la sensatez suficiente para evitar cualquiera de ambos extremos. Los mexicanos liberales veían la asimilación por parte de Estados Unidos como una verdadera amenaza,[18] y según lo que Otero escribió al doctor Mora en 1848, existían realmente dos partidos opuestos que se apoyaban "sobre una misma idea: la de nuestra incapacidad para gobernarnos".[19] Otero expresaba el constante temor de que alguno de los partidos, ya fue-

[17] Varios mexicanos, *Consideraciones*, p. 56 [Otero, *Obras*, I, p. 137].

[18] Véase Rejón, *Observaciones*, p. 35.

[19] Carta del 14 de octubre de 1848, García, *Documentos inéditos*, VI, p. 120.

ra el que clamaba por una monarquía extranjera o el que proponía la anexión a Estados Unidos, comenzaran a actuar en favor de sus objetivos. La independencia mexicana se encontraba claramente amenazada. El país debía tomar un nuevo curso, o perecería.

El deseo de reforma que había surgido en México a raíz de la crisis provocada por la derrota militar, no podía convertirse en una fuerza activa inmediata; el partido liberal había emergido dividido de la guerra. Los moderados se opusieron al intento del gobierno de Gómez Farías, en enero de 1847, de reunir 15 millones de pesos hipotecando o vendiendo en una subasta pública los bienes de manos muertas (la mayoría del clero). El ala radical del partido liberal no veía con buenos ojos la paz negociada de 1848, y posteriormente se referiría a ella como la "creación de los moderados".[20] Los gobiernos de la posguerra fueron dominados por los moderados hasta el retorno de Santa Anna en abril de 1853; pero no fueron totalmente exitosos, ya que carecían del apoyo de los "puros" o miembros del ala radical. Prácticamente no hay duda de que todos los liberales, tanto moderados como radicales, vieron la necesidad de una reforma general para que México se levantara de su postrada condición. Ambas facciones hablaban y escribían sobre la reforma, pero cualquier acción siempre quedaba obstaculizada por la desunión. No fue sino hasta que triunfó el enemigo común en 1853 cuando los liberales cerraron filas y en 1854 pudieron presentar un programa de reforma más sólido.

Los escritos de la época hacen un llamado constante a la unidad entre los liberales. Si la nación misma se había desintegrado en 1847, la unión de los liberales era el primer paso para la integración; así, apelaba *El Monitor*, "Todos los hombres del partido liberal deben unirse sinceramente, y no perder tiempo para establecer, entre ellos, un solo partido nacional".[21] Para 1851 las líneas se habían definido más claramente al

[20] [Para un resumen de las críticas al partido moderado, véase] Vicente Riva Palacio *et al.*, *México a través de los siglos*, IV, p. 718 [La identificación del partido moderado como único responsable del Tratado de Guadalupe en pp. 704-708].

[21] *El Monitor Republicano*, 24 de junio de 1849 [no se encontró la frase exacta en el original].

enfrentar la presión de los conservadores, y el mismo periódico afirmaba: "en nuestro concepto, sólo dos [partidos] existen en la república: el conservador y el republicano".[22] Las dos facciones del partido republicano, continuaba, concuerdan en el *fin* por el cual están trabajando; ahora deben concordar en cuanto a los *medios.* Melchor Ocampo, un joven y franco liberal de Michoacán, vio claramente la necesidad de dar unidad al partido, pero también comprendió que no se trataba de una tarea fácil.[23]

Los años posteriores a la guerra con Estados Unidos atestiguaron el surgimiento de una nueva generación de pensadores y estadistas liberales distinguidos. El liberalismo se había debilitado en la década posterior a la caída del gobierno de Gómez Farías en 1834, y fueron muy pocos quienes se atrevieron a dar un paso para ocupar los puestos de los anteriores partidarios de la reforma. Existe poca evidencia escrita de un pensamiento liberal serio en la década anterior a la guerra. El doctor Mora abandonó México en 1834, y dejó de lado su participación en los asuntos mexicanos, aunque sus escritos ejercieron considerable influencia, lo mismo que su labor como embajador en Inglaterra desde 1846 hasta su muerte en 1850. Lorenzo de Zavala salió de la escena en 1834 y murió en Texas dos años después. Miguel Ramos Arizpe se retiró de la política en 1833 para llevar una vida tranquila en Puebla durante la década siguiente. Andrés Quintana Roo murió en 1851, tras haber pasado sus últimos años alejado de la vida pública. El único miembro de la vieja generación de liberales que perduró fue Valentín Gómez Farías, quien trató de organizar un gobierno liberal en 1846, desempeñó un importante papel en las negociaciones de paz, y posteriormente se retiró.

Una nueva generación ocuparía el lugar de estos personajes. Melchor Ocampo, quien ya había sido un distinguido miembro de la Asamblea Constituyente de 1842 y gobernador de Michoacán en 1846, fue el líder

[22] *El Monitor Republicano*, 18 de junio de 1851, [p. 3].

[23] Véase Melchor Ocampo, carta a D. A. García, 8 de marzo de 1853. Ocampo, *Obras completas*, II, p. 291.

intelectual; Benito Juárez era gobernador de Oaxaca, y había instituido reformas liberales que presagiaban su futuro papel como líder político de la "gran reforma"; Guillermo Prieto, un joven poeta, economista y estadista escribía ya en 1847, al igual que Ignacio Ramírez; Mariano Otero también habría podido ser un resuelto miembro del nuevo equipo de liberales de no haber muerto prematuramente en 1850. Otros integrantes de ese grupo, que habrían de ganar importancia como pensadores y estadistas después de 1853, fueron Francisco Zarco, Ponciano Arriaga, José María Mata y Santos Degollado, entre varios más. La crisis de 1847 afectó a estos hombres, obligándolos a reconsiderar la condición presente y futura de México y a aguzar sus convicciones, que serían las bases para la acción durante la gran reforma de 1857.

LOS VOCEROS DE LA REFORMA

Quizá el principal vocero de la reforma durante el tiempo que siguió a la derrota fue Melchor Ocampo. Su nombre resonó en México en 1851, cuando un "cura de Maravatío" (el doctor don Agustín Dueñas) publicó una réplica a la propuesta para reformar los honorarios parroquiales, presentada por el gobernador Ocampo al Congreso del estado de Michoacán. Los honorarios parroquiales, impuestos al pueblo por los clérigos de las provincias como su único medio de obtener ingresos, habían sido frecuentemente atacados por José María Luis Mora, Lorenzo de Zavala y otros liberales en 1833; pero durante la década siguiente la opinión liberal permaneció en silencio y nada se hizo para cambiar esos abusos; ahora Ocampo demandaba una reforma en esos honorarios, estaban regidos en la diócesis de Michoacán por una ley que no había variado desde 1731.[24] Eran exorbitantes, y se evadían cuando era posible. Las elevadas cuotas para el matrimonio eran una de las causas principales de la ilegitimidad. Los entierros se llevaban a cabo al capricho de los clérigos, con un costo extraordinario para el parroquiano

[24] "Representación sobre la reforma de aranceles y obvenciones parroquiales", en Ocampo, *La religión*, p. 21.

pobre. El cura de Maravatío asumió la tarea de contestar a este ataque a los privilegios de la Iglesia, y abrió un polémico debate; en contestación, Ocampo escribió cinco ensayos distintos en los que desarrolló su petición original de reforma.

Con la publicación de sus ataques a los "aranceles y obvenciones" parroquiales, Melchor Ocampo se convirtió en el líder del anticlericalismo en México. Todas sus "réplicas" al "cura de Maravatío" fueron reimpresas por *El Monitor Republicano,* y los editores de este periódico, estimulados por la polémica, comenzaron su propia campaña de reforma. Ocampo argumentaba que los honorarios que se exigían eran básicamente para funciones civiles, así como bautismos, matrimonios y entierros, y que el gobierno debía controlar su colecta, como lo hacía la Corona en el siglo XVIII. Declaraba que cualquier pago que se hiciera a la Iglesia por parte de los mexicanos pobres para estas ceremonias básicas debería ser voluntario; y aunque atacaba los abusos referidos, Ocampo declaró prudentemente que la mayoría de los clérigos de las parroquias eran hombres de conducta ejemplar, que preferían morir de hambre antes que tomar para sí el dinero de los fieles. Juan Portugal, el recién fallecido obispo de Michoacán, había sido un guía ilustrado y había hecho mucho por mejorar la conducta de sus párrocos;[25] pero el sistema era ya demasiado malo, necesitaba una reforma, y Melchor Ocampo habría de dedicar sus mejores años a esta tarea.

El Monitor difundió la nueva demanda de reforma en otras áreas bien conocidas, como los bienes de manos muertas de la Iglesia y los privilegios del clero. Lo que más enfurecía a los editores de este periódico era que la Iglesia no hubiera tomado parte en el conflicto con Estados Unidos, ya fuera moral o materialmente, y que incluso hubiera promovido una revuelta contra el gobierno en la capital cuando se aprobó la ley sobre las propiedades de la Iglesia en enero de 1847.[26]

Día a día durante todo el año de 1851 los editores de *El Monitor* abordaron el problema de la reforma del clero. Artículos aislados y algu-

[25] OCAMPO, *La religión*, p. 32.

[26] *El Monitor Republicano*, 6 de julio de 1851.

nos en serie se consagraron a la libertad de cultos, al asunto del diezmo, a los privilegios del clero en las cortes, a la necesidad de un registro civil y a los demás principios del programa liberal. *El Siglo XIX* apreciaba más al gobierno de Herrera, que respetaba fielmente a la Iglesia; sin embargo, por lo general, los liberales se comprometieron con una reforma radical de la Iglesia como un primer paso para salvaguardar a la nación de una ulterior desgracia.

Para enfrentar el fuerte ataque de los conservadores a la esencia misma de la independencia de México, y al sondear los asuntos fundamentales de la nación, los liberales hicieron una fuerte reafirmación de fe en las instituciones republicanas entre 1847 y 1853. Era fácil para los conservadores cuestionar la validez de los principios republicanos puesto que habían ocasionado 30 años de caos político, coronados con una invasión humillante y con la consecuente pérdida del territorio. Como escribió Otero a José María Luis Mora, las ideas monárquicas habían logrado grandes avances en el país después de la guerra, y el recién formado partido conservador era un elemento bastante temible.[27] Los liberales comprendieron esta amenaza y contestaron con diligencia los ataques conservadores a Hidalgo, al federalismo y a la república en general, así como a las insidiosas evocaciones de la paz y la prosperidad de la colonia. Para el año de 1853 la validez de los principios republicanos en México se había convertido en la esencia del gran debate entre los grupos en conflicto.

Los liberales, por lo general, menospreciaban el impacto de las ideas monárquicas, y declaraban que la sociedad mexicana tenía básicamente un carácter republicano y que, libremente, nunca aceptaría la monarquía de nuevo. Este sentimiento lo encontramos perfectamente expresado en un panfleto de autor anónimo:

> La generación vigorosa que hoy existe, la mayoría de los mexicanos ha nacido durante la revolución; es extraña a ese pasado [colonial] que quiere pintarse con tanta magnificencia [por el periódico *El Tiempo*]; el odio a los

[27] Otero a Mora, 12 de mayo de 1849, en García, *Documentos inéditos*, VI, p. 140.

> opresores penetró en los primeros días de su infancia y las ilusiones de la libertad y la república, arrullaron su cuna. Estos hombres no se resignarán humildes al yugo.[28]

El Monitor declaraba que el partido conservador ganaba muy pocos prosélitos, pues dejando de lado a unos pocos hombres educados en la época colonial, sólo unos cuantos jóvenes descarriados aceptaban su ridículo anacronismo.[29] Los liberales afirmaban que México era republicano, y pensaban que no había motivos por los cuales el país no pudiera aceptar el desafío de las instituciones republicanas, y ganar la paz y la estabilidad política. Sin embargo, los ataques de los conservadores eran devastadores, ya que golpeaban los puntos más débiles de la república: la continua anarquía y la confusión política. Los liberales se habían encolerizado por las insinuaciones de que México se encontraba mejor como colonia que como país independiente, y acusaron a los conservadores de ser agentes de un nuevo colonialismo. Ahora los liberales se veían forzados a aceptar que no todo había sido felicidad desde 1821, y que la consolidación política era imperiosa.

LA POSICIÓN CONSERVADORA

Si la derrota militar hizo evidente a los liberales la decadencia de la nación, el hecho fue aún más obvio para los conservadores, que habían sostenido todo el tiempo que la trayectoria del México independiente estaba equivocada. Tanto conservadores como liberales redactaron pocos escritos significativos entre 1834 y 1846. Fueron excepciones el atrevido panfleto de José María Gutiérrez de Estrada,[30] alguna obra ocasional de Alamán y los escritos económicos de Esteban de Antuñano (si se le puede considerar conservador). Pero al reflexionar sobre la guerra y la derrota, los conservadores mexicanos reavivaron su intensa crítica a las instituciones republicanas y reafirmaron su programa para salvar a la nación.

[28] *La política de los editores*, p. 14.

[29] *El Monitor Republicano*, 30 de abril de 1848.

[30] Gutiérrez de Estrada, *Carta dirigida al Escmo. Sr. Presidente* (1840).

Gutiérrez de Estrada, en una carta enviada a Roma en 1848, decía que la derrota era el resultado de "25 años de complicidad en tantos desórdenes y desconciertos", y acusaba a la nación por su incorregibilidad.[31] Cuando Lucas Alamán se sentó a escribir la introducción del primer volumen de su *Historia de Méjico,* se preguntaba sinceramente si México continuaría existiendo como nación. Sugería que su historia podría ser de utilidad de cualquier forma; podría lograr que futuras generaciones de mexicanos fueran más cautelosas a la luz de la debilitante anarquía de la República mexicana y a la calamitosa derrota de 1847; o tal vez podría servir para instruir a otros países latinoamericanos, previniéndoles con la lección de un México que habría sucumbido a la dominación extranjera (probablemente yanqui). La guerra también tenía una gran importancia para Luis G. Cuevas, que veía "el peligro que amenaza nuestra nacionalidad", y que decidió escribir su *Porvenir de México* en 1851 ya que "desconcertada la sociedad y rotos todos los resortes de orden y de bien público, es necesario entrar en un examen profundo".[32] Las bases del carácter mexicano y su desarrollo debían ser investigados, más aún, ahora que México necesitaba reafirmar sus principios para salvarse de un inminente desastre.

Más que ninguna otra, la voz de Lucas Alamán dio fuerza al llamado de los conservadores. Uno de los objetivos centrales de sus escritos históricos fue revertir la interpretación liberal que había negado la herencia española del México independiente. Alamán presentó claramente esta intención en una carta al duque de Terranova y Monteleone el 3 de diciembre de 1851:

> Me pregunta V. en qué consiste el efecto que ha producido en la opinión pública la publicación de mi *Historia de Méjico* y *Disertaciones*. Éste ha sido variar completamente el concepto que se tenía a fuerza de declamaciones revolucionarias sobre la conquista, dominación española y modo en que se hizo la independencia. Creíase que la conquista había sido un verdadero

[31] Gutiérrez de Estrada, *México en 1840 y en 1847*, p. 17.
[32] Cuevas, *Porvenir de México*, p. XI.

> robo [...] [y se entendía] la dominación española como una opresión continuada [...]. Todo esto ha cambiado enteramente. No se necesita más que ver algunos de los discursos de este año en que se representa la conquista como el medio con que se estableció la civilización y la religión en este país; D. Fernando Cortés como un hombre extraordinario que la providencia destinó para cumplir estos objetos, y la dominación española como un gobierno moderado y benéfico que preparó el país para la independencia, organizándolo en todos sus ramos.[33]

Alamán se esforzó también por cambiar la concepción popular de la revolución de Independencia, que exaltaba a Hidalgo y menospreciaba a Iturbide. Para él, Iturbide era el héroe e Hidalgo debía ser despreciado. Alamán consideró que sus argumentos habían tenido un gran efecto, y no se equivocaba pues las ideas conservadoras se hicieron más populares después de 1847. Pero como los liberales se vieron orillados a adoptar una postura beligerante, México terminó dividido por la polémica sobre esos principios fundamentales.

Como parte de este gran debate que surgió después de la guerra de 1847, los conservadores comenzaron una campaña contra el liberalismo, la democracia, el federalismo y la reforma, tal como se habían aplicado en el México independiente. Alamán se unió a esta campaña por medio de sus escritos; pero fueron los periódicos los que presentaron las mayores críticas a las instituciones republicanas. Al refutar a los editores de *El Siglo XIX, El Universal* decía:

> La idea que *El Siglo* representa, la idea democrática, es una idea que rechazan los hábitos, las costumbres, los antecedentes, las inclinaciones, los deseos y las necesidades de las dos razas que constituyen nuestra sociedad. ¿Dónde están los antecedentes democráticos de la raza azteca? [...] Y ¿dónde están los antecedentes democráticos de la raza española? [...] La idea democrática, pues, no tiene en nuestro país razón de ser.[34]

[33] Alamán, *Documentos diversos*, IV, p. 604. Véase también el t. XII de sus *Obras*.
[34] *El Universal*, 22 de julio de 1853, [p. 1].

La democracia, entonces, es algo que se impone a México, continuaba el editor, donde permanecen los principios de la monarquía, el catolicismo y el respeto a la autoridad. *El Tiempo*, tratando de desacreditar el liberalismo, citaba largamente la *Memoria* de Zavala de 1833 para mostrar que incluso él había sido escéptico de la democracia, pues creía impracticable su establecimiento en México.[35] En 1852 *El Orden* se lanzó al ataque del principio del federalismo que, según sostenía, había fracasado en México por la heterogeneidad de su población. *El Orden* afirmaba que una cosa era establecer el federalismo en Estados Unidos, donde la unidad e ilustración de la sociedad hacían posible esta idea avanzada, y otra, establecerlo en México donde causaba grandes desórdenes. El fracaso de la resistencia al invasor norteamericano se atribuía en gran medida a esa doctrina "desorganizadora".[36]

Durante los años posteriores a la invasión hubo una manifestación clara de los principios conservadores; algunos habían aparecido anteriormente, pero ahora se formulaba un programa sólido y mejor elaborado. En la base del programa conservador se encontraba el respeto a la tradición. Sin duda, los principios conservadores basados en la tradición triunfarán, afirmaba *El Universal*, pues se encuentran firmemente enraizados en los corazones y mentes de los mexicanos: "El principio religioso, el principio de la propiedad, el principio de la familia, el principio de la moral" nunca cederán ante las ideas anárquicas e irreligiosas de la democracia y el federalismo.[37] La libertad es en verdad una meta admirable, pero sólo si se combina con el orden; sin éste, la libertad no tiene sentido. *El Orden* creía que estos dos principios se habían conciliado durante la colonia, e insinuaba que lo mismo sucedía bajo el gobierno del benevolente dictador Santa Anna en 1853.[38] Por último, los conservadores defendían una legislación que se mantuviera en armonía con la sociedad. México debía ser realista al contemplar las posibi-

[35] *El Tiempo,* 15 de febrero de 1846.

[36] *El Orden,* 25 de agosto de 1852; 11 de marzo de 1853. Véase, también, ALGUNOS MEXICANOS, *Manifiesto a la nación*, p. 4.

[37] *El Universal,* 1 de noviembre de 185[0], [p. 1].

[38] *El Orden,* 27 de agosto de 1853.

lidades y límites de su sociedad, decía *El Universal*; de otra forma, las leyes no serían obedecidas.[39]

El respeto a la Iglesia en todas las esferas ocupaba un lugar principal en el programa conservador. No se hacía ninguna diferencia entre el "principio religioso" y la Iglesia triunfante, poseedora de la mitad de las riquezas del México independiente. Alamán admiraba la estabilidad de la Iglesia e insinuaba que no se le debía atacar: "En medio de un trastorno tan completo de todos los elementos de la sociedad, lo único que ha permanecido inmutable es la Iglesia".[40] *El Universal* declaraba en 1848 que confiaba en que la gente rechazaría el ataque liberal contra el clero y agregaba que "el ministerio sagrado no puede conservar su dignidad e independencia sin fondos propios, manejados y distribuidos por su propia y exclusiva autoridad".[41]

A menudo, los conservadores invitaban a la sociedad a repasar los recuerdos sobre el gobierno de Anastasio Bustamante (1830-1832), en el que se habían instituido los genuinos principios conservadores. En un ambiente de orden, la Iglesia había recuperado su dignidad y se habían nombrado a buenas autoridades. Por medio de un control centralista (aunque en teoría se había mantenido el federalismo) se habían hecho mejoras en materia económica. Había sido posible cobrar impuestos y de esta forma se había recuperado el tesoro nacional; el dinero no se había disipado más en las provincias. *El Universal* veía con agrado el año de 1830 cuando "[el gobierno] dio impulso a todos los ramos de la riqueza y prosperidad nacional; en suma, [...] aquella época fue para los mexicanos, la más dichosa que han tenido desde que son independientes".[42]

Después de la guerra con Estados Unidos, Alamán buscó una nueva oportunidad para poner en práctica su filosofía conservadora. Las rebeliones eclesiásticas y militares contra los gobiernos liberales en Michoacán le dieron la oportunidad, ya que la revuelta conservadora se

[39] *El Universal*, 22 de noviembre de 1848.
[40] Alamán, *Historia de Méjico*, V, p. 906.
[41] *El Universal*, 13 de julio de 1849, [p. 1].
[42] *El Universal*, 2 de agosto de 1849, [p. 1].

extendió inmediatamente a la capital. [En 1853] Alamán y sus colegas conservadores se inclinaron (quizá con ciertas reservas) hacia Santa Anna, esperando que el general constituyera un frente unido para establecer un profundo régimen conservador. Previendo la posibilidad de que un incontrolable Santa Anna volviera a sus extravagantes tendencias dictatoriales, Alamán le dirigió al general exiliado en Sudamérica la ahora famosa carta con su acostumbrada agudeza y estilo.[43] En ella, declaraba los principios del partido conservador y advertía a Santa Anna que habría de seguirlos si deseaba mantenerse al frente del gobierno. El más importante de éstos era "conservar la religión católica [...] como el único lazo común que liga a todos los mexicanos cuando todos los demás han sido rotos". Esto significaba, por supuesto, respeto a las propiedades de la Iglesia y buenas relaciones con el papado. Alamán concluía señalando que debería fortalecerse el ejército y que era imperativa la existencia de un gobierno firme.

Se llamó a Santa Anna de nuevo, quien se convirtió en presidente de un gobierno conservador con Alamán como ministro de Relaciones Exteriores. Pero este último murió el 2 de junio de 1853 y con él, cualquier esperanza de controlar a Santa Anna. El general se convirtió en el amo, e imprimió su propia marca a los "principios conservadores". Se nombró a sí mismo "Su Alteza Serenísima", y resucitó el oropel y la ostentación del imperio de Iturbide. El sueño de conservadurismo de don Lucas Alamán se volvió ridículo, y sus colegas se inclinaron hacia soluciones más reaccionarias.[44]

Uno de los asuntos del gran debate que acaparó la prensa entre 1846 y 1853, fue la discusión de interpretación histórica sobre el día que debía ser considerado como el de la Independencia. Este debate surgió cuando los conservadores comenzaron a poner en duda la contribución de Hidalgo a la independencia, y propusieron, en su lugar, a Agustín

[43] La carta está fechada el 23 de marzo; le fue entregada a Santa Anna por Antonio Haro y Tamariz, posteriormente ministro. El texto íntegro se encuentra en ARRANGOIZ, *México desde 1808 hasta 1867*, II, pp. 335-340.

[44] Para una visión conservadora de las relaciones con Santa Anna, véase *El partido conservador*.

de Iturbide como héroe nacional. El principal exponente de esta interpretación era Alamán, pero hubo otros que exaltaron a Iturbide dentro de la campaña para desacreditar al México republicano. Su nombre era regularmente mencionado por todos los periódicos conservadores, que manifestaban una gran nostalgia por el triunfante, pacífico y conservador Plan de Iguala.

Luis G. Cuevas, un ex ministro de Relaciones Exteriores, publicó un libro en 1851 en el que intentaba comparar la condición de México en 1821 con las perspectivas de su propio tiempo y describir los sucesos intermedios.[45] Nunca completó su cometido; pero presentó un recuento de la revuelta de Iturbide y de la condición del país en 1821, con suficientes implicaciones para que el lector pudiera hacer la comparación:

> México, al separarse de la Madre Patria, se presentaba con grandes elementos para figurar en el mundo y llamar la atención de los pueblos civilizados: clima, territorio, situación geográfica, supremacía entre todos los estados hispanoamericanos [...].[46]

Se hace mal en afirmar que los problemas actuales se originaron en 1821 –continuaba el autor–, ya que la paz, el orden y la unidad se consiguieron con el Plan de Iguala. La astuta y conservadora política que fue el principio más importante de Iturbide –a saber, la unión entre españoles y mexicanos–, dio a México grandes esperanzas de alcanzar el progreso y la estabilidad en el futuro. Cuando los liberales rechazaron su herencia hispánica y comenzaron a perseguir a los españoles, se abrió el paso a la anarquía. Alamán afirmaba, en sus escritos de 1852, que Iturbide había sido muy inteligente al defender una monarquía moderada en el artículo 3o. del Plan de Iguala, ya que en un país tan heterogéneo socialmente como México el gobierno no debía romper abruptamente con el pasado.[47]

[45] Cuevas, *Porvenir de México*.
[46] Cuevas, *Porvenir de México*, p. 2.
[47] Alamán, *Historia de Méjico*, V, p. 110.

LA MONARQUÍA COMO SOLUCIÓN

Durante los 30 años que siguieron a la independencia los conservadores se desalentaron cada vez más con los gobiernos republicanos, y empezaron a buscar medidas extremas para resolver los males de México. Al principio trataron de ser buenos republicanos. Pero cuando los liberales del ala radical comenzaron a atacar sus estimadas tradiciones e instituciones, y una vez que la anarquía política se apoderó del país, perdieron la fe en el México republicano. En 1840 José María Gutiérrez de Estrada, después de presenciar con disgusto las revoluciones y contrarrevoluciones de ese año –descritas brillantemente por madame Calderón de la Barca–, publicó la célebre *Carta* al presidente Bustamante que conmocionó al país.[48] La *Carta* fue la primera enunciación abierta de una idea que pronto se convirtió en el principio político básico de los conservadores: la necesidad de la monarquía en México; y fue tan mal acogida que Gutiérrez de Estrada tuvo que escapar a Europa, y el editor Ignacio Cumplido fue encarcelado.[49] Madame Calderón de la Barca anotó que el panfleto "se cree habrá de causar en México más sensación que la que produjo en Inglaterra el descubrimiento del Complot de la Pólvora".[50] Por su parte, *El Mosquito Mexicano* se refirió al asunto como el *único* del momento.

Gutiérrez de Estrada presentó su propuesta a Bustamante después de una "prolongada y penosa [...] lucha entre mi razón y mi corazón puro y sinceramente republicano".[51] Miramos hacia Estados Unidos –escribía–, y llegamos a la conclusión de que sus instituciones también debían ser las nuestras; pero nuestras tradiciones y nuestro pasado no son republicanos, como sí lo son los de Estados Unidos. Todas sus leyes, sus costumbres, sus virtudes y hasta sus vicios eran republicanos, así que la proclamación de independencia fue sólo cuestión de transfe-

[48] Gutiérrez de Estrada, *Carta dirigida*.

[49] Véase Cumplido, *Manifiesto*.

[50] Calderón de la Barca, *Life in Mexico*, p. 271 [*La vida en México*, p. 201].

[51] Gutiérrez de Estrada, *Carta dirigida*, p. 84.

rir el poder político del monarca al presidente.[52] El republicanismo en México, al contrario de la experiencia de nuestro vecino, sólo ha traído la opresión y la anarquía alternadas. Gutiérrez de Estrada sostuvo con fuerza su punto principal: "La triste experiencia de lo que ese sistema [republicano] ha sido para nosotros, parece que nos autoriza ya a hacer en nuestra patria un ensayo de *verdadera monarquía* en la persona de un príncipe extranjero". Pero, continuaba, esto no significa que sea yo partidario del despotismo o agente de algún gobierno extranjero.[53] "Todo en México es monárquico", y una monarquía constitucional garantizará más libertad y con seguridad más paz que la república más ilustrada. Ya en 1840, Estrada preveía la amenaza de Estados Unidos y empujaba a México a establecer un gobierno firme sobre principios monárquicos. Si no, decía, "quizá no pasarán veinte años sin que veamos tremolar la bandera de las estrellas norte-americanas en nuestro Palacio Nacional…".[54] ¡Proféticas palabras!

Bajo la amenaza de una inminente invasión norteamericana, los conservadores publicaron durante la primera mitad de 1846 su periódico más valiente, *El Tiempo,* que se supone fue inspiración de don Lucas Alamán. Este último había tenido inclinación por la monarquía cuando era joven; pero había abrazado la república con entusiasmo,[55] y desempeñó un papel importante en la política de 1820 a 1830. En este último año su ministerio se basó en principios republicanos; pero, al igual que Gutiérrez de Estrada, Alamán se desilusionó y, ante una guerra que amenazaba la independencia de su país, volvió sus ojos a la monarquía.[56] Más tarde se convirtió en el principal colaborador de *El*

[52] Gutiérrez de Estrada, *Carta dirigida*, p. 47.

[53] Gutiérrez de Estrada, *Carta dirigida*, p. 37.

[54] Gutiérrez de Estrada, *Carta dirigida*, p. 58.

[55] Véase la refutación de Alamán a la acusación de Tornel de que él había sido un monárquico desde su juventud, Alamán, *Historia de Méjico*, V, p. 807.

[56] Podemos afirmar esto, si asumimos que era Alamán el editorialista de *El Tiempo*; pocas fuentes contemporáneas lo niegan y muchos escritores de ambos bandos lo señalan como la cabeza del partido monárquico. Jorge Gurría Lacroix ha presentado a un Alamán que distó toda su vida de ser un monarquista, pero este planteamiento no puede docu-

Universal (aunque no se han determinado los artículos que son suyos). Alamán mostró cierta inclinación por la monarquía en su *Historia de Méjico,* escrita entre 1849 y 1852, pero faltaba una defensa abierta del principio. Es probable que Alamán viera ya en 1853 que había pocas esperanzas inmediatas del establecimiento de una monarquía, así que se arriesgó a dar su apoyo al candidato del compromiso, Santa Anna. Arnáiz y Freg sugiere, sin embargo, que Alamán habría podido fungir como ministro de Relaciones Exteriores de Maximiliano, y es probable que tenga razón.[57] Pero tampoco debemos dejarnos llevar por los patriotas liberales que llaman traidor a Alamán, pues debe recordarse que su principal llamado a México era la conservación de su herencia española y no la aceptación de un príncipe extranjero.

El Tiempo esperaba que quizás Paredes de Arrillaga, que había llegado a la presidencia mediante la rebelión militar de diciembre de 1845, llamaría a un príncipe extranjero para ayudar a México en esta desesperada situación. El periódico salió del 24 de enero al 7 de junio de 1846, cuando dejó de publicarse como protesta contra la decisión final de Paredes por la forma republicana de gobierno. Durante esos meses *El Tiempo* mostró la situación deteriorada del país frente a la invasión y, después de algunos aguijonazos de los periódicos liberales, presentó una apasionada súplica para el establecimiento de una monarquía constitucional: "Todos los mexicanos convienen en que los males de la patria han llegado tal extremo, que si la Providencia no manda un remedio eficaz, su ruina es infalible".[58] Según ese periódico, la única solución para México era un gobierno fuerte y enérgico: "vivirá bajo un gobierno firme y que la haga respetable, o desaparecerá para siempre del catálogo de las naciones".[59] El 12 de febrero de 1846 *El Tiempo*

mentarse. Gurría Lacroix, *Las ideas monárquicas*. Véase también González Navarro, *El pensamiento político*, pp. 122-126.

[57] Arnáiz y Freg, "Prólogo" a Alamán, *Semblanzas e ideario*, p. XXXIII.

[58] *El Tiempo*, 14 de marzo de 1846, [p. 1].

[59] *El Tiempo,* [31] de enero de 1846, [p. 1].

hizo su "profesión de fe".[60] Afirmaba el autor: "Queremos la monarquía representativa, queremos la unidad de la nación, queremos el orden junto con la libertad política y civil [...] queremos, en fin, todas las promesas y garantías del Plan de Iguala y una aristocracia de mérito". La "jerarquía militar" debía ser respetada, como debía serlo la religión católica en todo su esplendor, y el clero debía dejarse en paz. El artículo continuaba hablando de los principales puntos de la plataforma conservadora como el único remedio efectivo contra la desintegración de la nación, que los conservadores creían que tendría lugar en medio de una invasión extranjera.

Gutiérrez de Estrada se encontraba ahora en Europa, viendo la realización de su profecía y más convencido que nunca de que la monarquía debía ser instalada en México.[61] Describía el progreso constante del partido monárquico, en especial después de la aplastante derrota. Escribía en francés, apelando a la Europa monárquica; México se sentiría halagado de recibir al vástago de alguna casa europea y de proporcionarle un trono. Europa tiene mucho que ganar en esta aventura, sostenía Gutiérrez de Estrada, porque si no interviene, Estados Unidos lo hará y México perderá su comercio europeo.[62] Gutiérrez de Estrada podía ahora mostrar los argumentos de *El Tiempo* fuera del país para convencer a los estadistas europeos. Este periódico había asegurado que cada segmento de la sociedad daría la bienvenida a la monarquía: "Los agricultores, los mineros, los comerciantes, los industriales y todos los que vivifican la nación con el trabajo, piden orden, paz y libertad; pídenlo como elementos indispensables de progreso".[63] En vez de imitar a Estados Unidos, México debería volver sus ojos a Europa, donde las naciones más ilustradas (y algunas más parecidas a México que a Estados Unidos) eran monarquías.[64]

[60] Esta famosa declaración fue probablemente escrita por Alamán. Véase González Navarro, *El pensamiento político,* p. 124.

[61] Gutiérrez de Estrada, *México en 1840 y en 1847*, p. 4.

[62] Gutiérrez de Estrada, *Le mexique*, p. 15.

[63] *El Tiempo*, 26 de febrero de 1846, [p. 1].

[64] *El Tiempo*, 16 de febrero de 1846.

La derrota de 1847 hizo que los conservadores creyeran que la monarquía era más necesaria que nunca. Gutiérrez de Estrada viajó de corte en corte los quince años siguientes hasta que encontró un prospecto deseable para ocupar el trono mexicano. Mientras tanto y con ciertas reservas, *El Universal* seguía sembrando las propuestas monárquicas bajo la superficie de cada una de sus páginas. La derrota forzó a los conservadores a comprometerse de una manera más determinante con su programa, hasta hacer de la monarquía uno de sus más importantes puntos. Si la posibilidad monárquica se discutió menos después de 1848, fue por las dificultades para importar un príncipe en esos momentos. Era un proyecto que debía desarrollarse con lentitud en las capitales de Europa.

En 1852 y 1853 la amenaza de otra invasión norteamericana produjo una efervescencia de ideas entre los conservadores, relativa a la posibilidad de formar una alianza hispanoamericana. Era ésta una idea ambicionada por Lucas Alamán, aunque no la expuso en su obra.[65] Los conservadores comenzaron a buscar socios para su empresa y se dirigieron a Chile, que había seguido en esencia una trayectoria conservadora desde su independencia: "La única antigua colonia española, que siguiendo el camino que hemos trazado hasta aquí, se ha librado del naufragio que han sufrido todas las demás".[66] *El Universal* cantó alabanzas a Chile y describió su gran progreso material, obtenido en una atmósfera de orden y paz.[67] América Latina debía despertar de la tontería de las ideas ultrademocráticas. Los norteamericanos eran descritos como los "islamitas" del siglo XIX, que tan sólo podían ser detenidos por "una alianza general de nuestra raza [de todos los pueblos de origen hispánico] contra la raza que la persigue".[68] Tal vez deba tomarse

[65] José Vasconcelos atribuye esta idea a Alamán; es el factor principal en su creación de la leyenda de Alamán. Según Vasconcelos, Alamán continuó el sueño de Bolívar al abogar por una liga de las naciones hispanas para contrarrestar la amenaza yanqui. VASCONCELOS, *Bolivarismo y monroísmo*.

[66] ALGUNOS MEXICANOS, *Manifiesto*, p. 18.

[67] *El Universal*, 23 de julio de 1853.

[68] *El Universal*, 18 de junio de 1852.

en cuenta, inclusive, la idea de aceptar un protectorado español, sugería *El Universal*, pues los invasores de 1847 habrían sido rechazados si España hubiera venido en nuestra ayuda. A lo largo de 1853, *El Universal* continuó abogando por la alianza; pero la idea perdió terreno con la muerte de Alamán y con las extravagantes desviaciones de Santa Anna.

Después de diez años de ideas y de política decepcionantes, la Guerra con Estados Unidos tuvo un efecto dramático sobre el curso del desarrollo mexicano durante las dos décadas siguientes. Tanto los liberales como los conservadores, al contemplar la impotencia de su país, reafirmaron con crecido vigor sus primeros programas para la salvación nacional. Los grandes debates del periodo 1846-1863 presagiaron la violencia por venir. No es una sorpresa, pues, que la gran reforma de 1857 y el episodio de Maximiliano de 1863 se produjeran sólo después del Tratado de Guadalupe Hidalgo.

ALAMÁN, ANTUÑANO Y LA CONTINUIDAD DEL LIBERALISMO*

Una revolución industrial, a la que generalmente se considera como la culminación natural de la lucha iniciada en 1910, transforma a México desde 1940. Estas revoluciones con frecuencia se interpretan como el último triunfo del largo esfuerzo para liberar al país de la dominación extranjera y de la injusticia social causada por instituciones internas como la iglesia, el ejército y la hacienda.

La Revolución Mexicana ha ofrecido un considerable estímulo a la investigación histórica, por cuanto se han buscado, y con frecuencia descubierto, en el siglo XIX, precedentes de las actitudes y experiencias políticas del siglo XX. De particular interés en este descubrimiento de la historia mexicana del siglo XIX es el tema del desarrollo económico, que hasta hace poco había estado oscurecido por el detalle engañoso de la turbulenta vida política de la joven nación. Al estudiar las actitudes y la política económica del México independiente, los historiadores que han sugerido que hay una continuidad en el liberalismo mexicano del siglo XIX al XX se han enfrentado con problemas y contradicciones insolubles que con frecuencia se han desdeñado. Un cuidadoso examen del conflicto de las actitudes económicas de los años posteriores a 1821 aclararía estos problemas y al mismo tiempo mostraría la ambigüedad de las distinciones tradicionales entre conservadores y liberales.

* Agradezco a la Fundación Doherty la beca que me concedió, pues facilitó parte de la presente investigación. [Artículo publicado originalmente en *Historia Mexicana* (11), 1961, pp. 224-245. En esta versión se han hecho mínimas modificaciones de estilo y se han revisado las citas originales].

Al obtener su independencia en 1821, México tuvo que decidir su camino en un mundo en que rápidamente aumentaban el comercio y las empresas industriales. Había heredado de la colonia seculares industrias artesanales, especialmente de lana y de algodón corriente. Estas industrias desesperadamente buscaron protección después de la ruinosa década de la guerra de independencia, que desorganizó el comercio interno e hizo huir al capital español. La independencia también trajo el influjo de los doctrinas europeas del liberalismo económico y del comercio libre. De esas doctrinas se apropiaron los optimistas de los primeros años, quienes afirmaron, para citar a un autor anónimo, que "el comercio va sin duda a ser la palanca más poderosa que mueva el estado de abyección a que se ve reducida esta nación generosa...".[1]

Un gran futuro se vislumbraba para el país cuando abriera libremente sus puertos a las mercancías de todos los países. El debate sobre las tarifas arancelarias fue intenso durante los años veinte, pues las industrias artesanales tuvieron elocuentes defensores en el Congreso. Los políticos liberales tomaron partido en este debate en ambos bandos. Por ejemplo, el joven federalista yucateco Manuel Crescencio Rejón defendió enérgicamente los intereses del consumidor pobre, pues con la política del comercio libre no podría comprar a bajo precio las mercancías extranjeras de algodón.[2] Por otra parte, Francisco García y Prisciliano Sánchez, dos notables liberales que después iniciaron radicales reformas en su carácter de gobernadores de sus estados natales, Zacatecas y Jalisco, no podían aceptar la doctrina del comercio libre porque eliminaba a los artesanos locales.[3] Su liberalismo en cuestiones eclesiásticas, edu-

[1] F. X. H., *Observaciones importantes*, p. 1.

[2] Discurso del 10 de mayo de 1827, en Rejón, *Discursos parlamentarios*, p. 249. Véase también un comentario sobre el discurso de Rejón en *El Sol* de 7 de junio de 1827. Jesús Reyes Heroles recientemente ha estudiado el debate de esta tarifa con mucho detalle en los panfletos de los veinte y en los debates parlamentarios. Véase Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, I (*Los orígenes*), pp. 165-212.

[3] Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano,* I, pp. 196-203. Véase también Pérez Verdía, *Biografías* [Prisciliano Sánchez], p. 90. Guillermo Prieto reanudó la defensa de los artesanos en 1850. Dijo que la producción de ropa barata en las modernas fábricas había arruinado a los artesanos (indios en su mayoría) y había servido para acentuar el divorcio de los indios

cativas y de organización constitucional cedía en la esfera económica a la fuerza de los intereses locales. Un parecido conflicto de opinión se suscitó durante el régimen de Vicente Guerrero. Este popular insurgente del sur llegó a ser el campeón de los amenazados artesanos, y en los primeros días de 1829 la legislatura aprobó una disposición prohibiendo la importación del algodón extranjero. A esta medida se opuso denodadamente, sin embargo, el ministro de Hacienda de Guerrero, el librecambista Lorenzo de Zavala.[4] En 1829 los liberales se dividieron entre los abogados del librecambismo y los que apoyaban la continuación de las industrias artesanales de origen colonial.

El derrocamiento de Guerrero por su vicepresidente Anastasio Bustamante y la inauguración del régimen conservador de 1830 marca la fundación real de la moderna industria mexicana. Fue don Lucas Alamán, el ministro de Relaciones de Bustamante, quien inició el primer proyecto para reanimar la industria con los modernos métodos fabriles. El gobierno de Guerrero también había favorecido la industria, pero el dramático cambio estriba en que Alamán no limitaba su interés a la mera protección de las anticuadas técnicas artesanales. El mayor problema al que se enfrentó Alamán para iniciar el cambio tecnológico fue la falta de capital. El capital español que había desarrollado la industria algodonera colonial había sido expulsado del país. Otros capitales extranjeros se invertían enteramente en la minería, y el principal capitalista nativo, la iglesia, tradicionalmente invertía en la agricultura. Los inversionistas privados no se aventuraban a invertir en la industria. Alamán creía que sólo el gobierno podía apoyar positivamente la producción de bienes de consumo baratos para beneficio de las grandes masas populares. Se proyectó un plan para establecer un Banco de Avío, una institución gubernamental que prestaría dinero al 5% a los industriales que presentaran un proyecto factible de producción, aceptable para los

---

y los blancos. Prieto defendió el aumento del comercio y una tarifa moderada. Con estas medidas creía que podrían sobrevivir los artesanos sin desanimar a las grandes empresas textiles. Véase Prieto, *Indicaciones sobre el origen*, pp. 378, 397 y *passim*.

[4] Véase Potash, *El Banco de Avío*, pp. 53-66; Zavala, *Ensayo histórico*, II, pp. 304-305.

directores del banco.[5] El banco se financiaría con la quinta parte de los derechos de importación de ciertas manufacturas de algodón, hasta obtener un millón de pesos. Los directores del banco (todos ellos latifundistas y empresarios) se reunirían bajo la permanente dirección del ministro de Relaciones. Claramente éste era el proyecto de Alamán, y él no tenía ninguna intención de perder su control.

Aunque Esteban de Antuñano, el principal industrial de esa generación y después el más sobresaliente vocero de la industria, llamó al Banco de Avío "el pensamiento más grande que ha ocurrido desde que México es nación",[6] este proyecto no fue recibido con entusiasmo en todas partes; en realidad, contó con una seria oposición en los primeros años. Los políticos liberales se habían dividido en 1829 a propósito de la cuestión del libre cambio contra el apoyo a las industrias artesanales. Sin embargo, en la gran explosión de los escritos reformistas de 1830 a 1834, parecen predominar las doctrinas del liberalismo económico y se ataca vehementemente al Banco de Avío. Una típica acusación anunciaba que Alamán

> ...fomentó con su famoso banco la bárbara idea de que formando establecimientos industriales, a la vuelta de algunos años se harían los artefactos necesarios para no necesitar de los estrangeros. Esta preocupación nacional heredera de nuestra ignorante metrópoli, se había procurado desechar por los partidarios de la libertad industrial y del nuevo sistema económico.[7]

José María Luis Mora, el principal teórico liberal de esa época, expresó opiniones semejantes, pues él estaba especialmente empeñado en el esfuerzo por combatir las persistentes ideas coloniales. Mora no podía advertir ninguna diferencia entre la protección a la industria artesanal

[5] Afortunadamente disponemos de un estudio muy completo no sólo del Banco de Avío, sino también de muchos aspectos de la historia económica de ese periodo en la monografía de Potash antes citada. El mismo autor hizo un resumen de la fundación del Banco de Avío. Véase Potash, "La fundación", pp. 261-278.

[6] Antuñano, *Ampliación, aclaración y corrección*, p. 24.

[7] *El Fénix de la Libertad,* 17 de febrero de 1834.

y el plan de Alamán de reanimar la industria algodonera con modernos métodos tecnológicos. Ambos planes se basaban en "las ideas mezquinas que hemos recibido de nuestros padres sobre economía pública".[8] Consecuente con sus doctrinas reformistas, Mora creía que los esfuerzos de ese gobierno deberían emplearse más bien en impulsar a los pequeños terratenientes que en intentar "establecer una industria forzada".[9]

Los liberales argumentaban que México era un país agrícola y no había ninguna razón para suponer que repentinamente pudiera industrializarse. Un colaborador del periódico del doctor Mora, *El Indicador,* afirmaba que una nación nueva sólo podía ser agrícola, "pues en el momento en que se piense y pretenda hacerla ocuparse de las empresas de manufacturas y fábricas, es segura la ruina de sus capitales".[10] Poco después aseguraba que "los productos de la minería son... los únicos capaces de sostener el comercio de Méjico con el estrangero". Irónicamente, ese mismo artículo sugería que los Estados Unidos eran un buen ejemplo de una nación americana sin industria, pese a lo cual era próspera y progresista. Tampoco ese escritor creía que los Estados Unidos estuvieran destinados a convertirse en un país industrial. Claramente examinó el hecho de que los Estados Unidos después de la guerra de 1812 habían aumentado las tarifas proteccionistas a sus industrias nacientes.[11]

[8] Mora, *Obras sueltas*, II, p. 285. El plan de Mora apareció primero en *El Observador* el 3 de marzo de 1830, antes del establecimiento del Banco de Avío en el mes de agosto. Compárese con pasajes semejantes escritos después de la fundación del banco, en Mora, *Méjico y sus revoluciones*, I, pp. 41 y 55-56.

[9] Mora, *Méjico y sus revoluciones*, I, p. 513.

[10] "Disertación sobre el modo de promover en Méjico la industria mineral", en *Indicador de la Federación Mejicana,* III, 5 de febrero de 1834, p. 5. El propio Gómez Farías expresó una opinión semejante en una carta fechada en 1841. Véase Hutchinson, "Valentín Gómez Farías", p. 504 [Puede consultarse la edición en español: Hutchinson, *Valentín Gómez Farías*].

[11] Sólo es claro añadir que los Estados Unidos modificaron su tarifa proteccionista en 1833, lo que el autor pudo haber interpretado como un movimiento dirigido al comercio libre. El espíritu proteccionista que siguió a la guerra de 1812 se refleja en las tarifas de 1816 y 1824. La protección llegó a su culminación en 1828 con un impuesto general del 40-50%. Después de 1833 descendió hasta la guerra civil, pero la industria manufacturera continuó prosperando. Véase Taussig, *The Tariff History*, parte I.

De este modo, los reformistas de 1833 encontraron que comercio era sinónimo de pobreza; las leyes naturales aplicadas al cambio económico entre las naciones permitirían a cada una de ellas progresar de acuerdo con sus inclinaciones y capacidades propias.[12] Más aún, Mora aseguraba que la industria podía desarrollarse naturalmente cuando el capital privado y extranjero se invirtiera en una empresa adecuada al país, la que pudiera competir con la importación extranjera.

Lorenzo de Zavala fácilmente desahució al gubernamental Banco de Avío: "inútil es hacer reflexiones sobre esta disposición bajo el aspecto económico. Todos los maestros de esa ciencia levantan la voz contra tales medidas gubernativas".[13] De este modo, si México quería progresar de acuerdo con el modelo de las más ilustradas naciones del orbe debía seguir las doctrinas liberales en lo económico al igual que en lo social y en lo político. A pesar de los tajantes ataques de los reformistas liberales, el Banco de Avío duró hasta 1842 y a él debe atribuirse el estable cimiento de la moderna industria algodonera mexicana, aunque el costo haya sido alto por la mala administración.[14]

EL PROYECTO ECONÓMICO DE ALAMÁN

El Banco de Avío, el precursor decimonónico de la actual Nacional Financiera, fue obra del líder político conservador Lucas Alamán. Actualmente, sin embargo, la intervención decisiva del gobierno para estimular el progreso industrial claramente está incorporada en el moderno programa liberal, legado de la Revolución de 1910. Si en realidad existe continuidad en el liberalismo mexicano del siglo XIX al XX, ¿dónde colocar a Lucas Alamán, tradicionalmente considerado el más destacado enemigo del liberalismo en el siglo XIX? Jesús Reyes Heroles, el más re-

[12] *El Telégrafo,* 10 de septiembre de 1833.

[13] ZAVALA, *Ensayo Histórico,* II, p. 305. El banco fue también otro modo de aumentar el número de empleos gubernamentales (*Ensayo Histórico,* II, p. 328). En otro lugar, Zavala menciona que el desarrollo de las industrias en los Estados Unidos, durante la guerra de 1812 fue un acontecimiento "natural" [ZAVALA], *Memoria de la gestión de gobierno*, p. 8.

[14] POTASH, *El Banco de Avío,* pp. 181-186.

ciente historiador del liberalismo mexicano, asegura que hay una clara congruencia entre las ideas económicas y sociopolíticas de Alamán. La intención de Alamán al defender la industria basada en modernos métodos tecnológicos, era fortificar los restos de la sociedad colonial añadiéndole otra clase privilegiada, la de los industriales. Por consiguiente, Alamán no consideró a los industriales como una nueva clase (como, por ejemplo, lo hizo Esteban de Antuñano) "como en Francia destruyendo las clases privilegiadas, nobleza y clero, sino incorporándose a ellas como clase privilegiada".[15] El sueño de Alamán, por tanto, según Reyes Heroles, fue "contradictorio en sí: colonia con industria".

Reyes Heroles atribuye esta idea de "colonia con industria", en parte, a la influencia de Edmund Burke sobre Alamán. No hay lugar a dudas de que las ideas políticas y sociales de Alamán estuvieron fuertemente influidas por ese gran inglés que miró con horror la destrucción del antiguo régimen en Francia durante la Revolución. Las citas de Burke abundan en los escritos de Alamán. Sin embargo, sería un error atribuir a influjo de Burke el pensamiento económico de Alamán. Y esto por dos razones: la primera, porque los escritos económicos de Burke fueron pocos e insignificantes; la segunda, porque sus opiniones económicas contradicen su ideología política y social. Reyes Heroles cita algunos pasajes de *Reflections on the Revolution in France* en los que Burke censura el conflicto entre el "interés financiero" y los terratenientes.[16] Este conflicto no fue agudo en Inglaterra.

La revolución impulsó el "interés financiero" que era el más poderoso, según Burke, porque tenía la fuerza más adecuada. Además, escribió Burke, "el interés financiero" por naturaleza está más dispuesto a la aventura, y sus poseedores están más dispuestos a nuevas empresas de toda índole.[17] En esto no hay pruebas de que el "interés financiero" de Burke sea el de las clases industriales. ¿No se está refiriendo más bien a los comerciantes, a los banqueros y aun a los especuladores y prestamis-

[15] Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano,* II, p. 168.
[16] Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano,* II, p. 169.
[17] Burke, *Reflections on the Revolution*, p. 107.

tas (agiotistas en términos mexicanos)? Burke pertenecía a la nobleza rural y prestó poca atención a los problemas de la revolución industrial inglesa. En su ataque a los violentos acontecimientos de Francia se dirigió particularmente a la venta en pública subasta de los bienes confiscados a la iglesia. En esto él vio el desarrollo de una nueva forma de explotación, por cuanto los especuladores adquirían (sólo se les pedía hacer un pequeño adelanto) "con poco dinero, por manos habituadas a la usura, y podían oprimir al miserable campesino".[18] Burke siempre puso énfasis en el carácter sagrado de la propiedad privada y la defendió de los violentos epítetos de quienes la atacaban desvergonzadamente.

Las ideas económicas de Burke claramente no fueron congruentes con sus opiniones políticas y sociales, pues en economía fue un doctrinario discípulo de Adam Smith. Como Alfred Cobban lo ha explicado, sus ideas económicas se "basaban en el derecho natural y en un exagerado individualismo; lo que significa que eran totalmente ajenas a la tendencia de sus ideas políticas".[19] Su único escrito sobre materias económicas fue un pequeño panfleto titulado *Thoughts and Details on Scarcity* (1795), en el cual explicó la mínima intervención del gobierno Tory para remediar la miseria del pobre en un periodo de escasez de alimentos y de altos precios durante la guerra en Francia. ¿Es probable que Lucas Alamán en México obtuviera su concepción del papel de la clase industrial de un hombre que fue discípulo de Adam Smith? ¿Es probable que el plan de Alamán para promover la moderna industria por medio de la intervención gubernamental haya podido inspirarse en lo más mínimo en un hombre que se oponía violentamente a esta intervención gubernamental en la esfera social y económica?

Parece más plausible reconocer que al igual que en Burke se trata simplemente de una falta de congruencia entre su pensamiento económico y social. A pesar de su adhesión a la sociedad colonial con sus órdenes privilegiados, Alamán parece un hombre plenamente dotado

[18] Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano,* II, p. 119.

[19] Cobban, *Edmund Burke*, p. 197. Para un estudio de las ideas económicas de Burke véase Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, pp. 160-161, 230-232.

de un creador espíritu de empresa. Esto no significa que al promover la transformación económica de México, Alamán pretendiera romper con el pasado, sea con su propio pasado o con el pasado institucional de la colonia. Alamán nació en el seno de una familia de ricos mineros en Guanajuato. Su padre no sólo trabajaba sus propias minas, sino las que heredó su esposa. Alamán asistió al Colegio de Minas, a la aventura de pionero en la moderna educación científica y técnica tan recomendada por Humboldt, y después estudió las modernas técnicas mineras en Friburgo y Gotinga. El gran entusiasmo de Alamán por el desarrollo de la nueva república en los veinte se dirigió a reanimar la arruinada minería. Aseguró oficialmente en 1825 que las minas eran "la fuente de la verdadera riqueza de la nación",[20] e intentó organizar la Compañía Unida de Minas principalmente con capital inglés. Reconoció claramente el necesario papel del capital extranjero en la recuperación de la industria minera; sin embargo, sus ideas no fueron estáticas y en 1830 volvió los ojos a la industria y al Banco de Avío.[21]

La naturaleza profundamente conservadora de Alamán y su experiencia en la industria minera, sin duda influyeron en el plan del banco. Los préstamos para financiar las aventuras mineras por medio de bancos de avío formaron parte de la reorganización de la industria minera emprendida por los Borbones en 1780.[22] Alamán en 1830, con su propósito de modernizar la industria textil por medio de la ayuda gubernamental continuaba la tradición de innovación económica y técnica establecida en los años últimos de la colonia en la industria minera. Por tanto, puede sugerirse que las ideas modernas y dinámicas de Alamán en materia económica más bien tienen raíces coloniales y españolas, que en los escritos de un discípulo inglés de Adam Smith.

[20] Citado en González Navarro, *El pensamiento político*, p. 72.

[21] Tanto Moisés González Navarro como Potash se refieren a esta cualidad compleja y dinámica del pensamiento económico de Alamán. Véase González Navarro, *El pensamiento político*, capítulo V, y Potash, *El Banco de Avío*.

[22] Howe, *The Mining Guild*, pp. 42-44. El capital tenía que formarse abandonando la doble tributación de los impuestos señoriales (p. 27).

Chávez Orozco ha destacado una nota paradójica en la concepción alamanista de la moderna industria, que la hizo totalmente inaplicable al desarrollo económico mexicano.[23] El oficial Banco de Avío se organizó debido a la falta de capital privado en el país. Con todo, Alamán se opuso firmemente a cualquier acción que pusiera en circulación las vastas reservas de capital pertenecientes a la Iglesia. De acuerdo con sus propias estimaciones, la Iglesia poseía no menos de la mitad de las fincas agrícolas del país.[24] De este modo el programa alamanista era paradójico: intentaba fomentar el moderno progreso industrial, manteniendo al mismo tiempo el mayor obstáculo a ese progreso. El fundamento del desarrollo económico tenía que ser la desamortización de los bienes eclesiásticos. Éste fue el meollo del programa liberal de 1833. Concedidas las incongruencias del pensamiento de Alamán debe, sin embargo, reconocérsele como uno de los precursores de la versión contemporánea del progreso económico de México.[25]

ANTUÑANO: IMPULSOR DE LA INDUSTRIA TEXTIL

Esteban de Antuñano fue otro precursor importante. Nació en Veracruz en 1792, comenzó su carrera de hombre de negocios como comerciante en 1812 y después dirigió negociaciones agrícolas medianas, en su mayor parte heredadas por su esposa.[26] Se educó en el extranjero, primero en España y después en Inglaterra, donde indudablemente fue muy influido por el dramático desarrollo de la industria. Antuñano fue uno de los creadores de la industria textil en Puebla antes de 1830, y con el establecimiento del Banco de Avío pudo fundar su propia fábrica de algodón. El 16 de diciembre de 1831, la compañía de Antuñano recibió un préstamo de 30 000 pesos del Banco de Avío. Así nació la primera

[23] Chávez Orozco, *Historia de México,* pp. 372-376.
[24] Alamán, *Historia de Méjico*, I, p. 67.
[25] González Navarro, *El pensamiento político,* p. 84.
[26] Quintana, *Estevan de Antuñano,* I, p. 11.

fábrica moderna de algodón en México.[27] Su fábrica, La Constancia Mexicana, comenzó a producir el 7 de enero de 1835, después de varios difíciles años de hostilidad oficial y de caos político. Antuñano, además de llegar a ser el principal industrial de su época, fue también el más notable propagandista del desarrollo de la industria nacional. De 1836 a 1846 escribió cincuenta o más panfletos de variadas dimensiones dedicados a promover la industria algodonera o a defenderla contra todo aquello que amenazara su existencia.[28]

Antuñano, en sus escritos, se dio el título de "Fundador de la Industria Mexicana". No era modesto para juzgar su obra y aseguró que "mi empresa nombrada Constancia Mexicana ha sido el modelo y estímulo para todas las empresas de industria moderna".[29] Antuñano con frecuencia firmó sus últimos panfletos: "El primer Insurgente de la Independencia Fabril de México". La ciudad de Puebla llegó a ser la "Dolores de la Independencia Industrial". De este modo hizo a la fecha de la fundación de su fábrica "comparable... con el glorioso grito de Dolores el día 16 de septiembre de 1810, para obtener la independencia política".[30] Aunque esto pueda parecer un mero intento pintoresco para dar un tono dramático a la importancia de la industria algodonera, el énfasis que Antuñano concedió a la independencia industrial, una idea tan importante en la actualidad, muestra claramente su previsión en una época en que el comercio generalmente se tenía en una estimación mucho mayor que a la industria "forzada".

[27] Realmente la primera fábrica textil moderna mexicana la estableció Pedro Sáinz de Baranda en Yucatán en 1833. Tenía sólo una décima parte del tamaño de la de Antuñano. A causa del aislamiento yucateco nunca se le concedió importancia. Véase Cline, "The 'Aurora Yucateca'", pp. 30-60.

[28] Véase la bibliografía prácticamente completa de estos raros panfletos y artículos periodísticos en Quintana, "Estevan de Antuñano". Muchos de esos panfletos fueron convenientemente reimpresos en el libro de Miguel A. Quintana, antes citado. Mucho agradezco al licenciado Quintana haberme permitido consultar su amplia colección de material de Antuñano.

[29] Antuñano, *Economía política en México* (octubre de 1845).

[30] Antuñano, *Economía política en México* (diciembre de 1845).

Con su primer panfleto fechado en 1833, inició una intensa campaña para convencer a los lectores mexicanos que la industria nacional equivalía al progreso nacional, y que si la política gubernamental no favorecía constantemente a la industria algodonera la prosperidad económica tendría poco éxito en el país. Antuñano fue hábilmente secundado en este esfuerzo por Lucas Alamán y por el diario moderado *El Siglo XIX* (publicado a partir de 1841). Antuñano presentó reiteradamente la tesis de que hasta que el pueblo mexicano, en general, se empleara en trabajos productivos, el país permanecería económicamente empobrecido y políticamente caótico. El público –aseguró– no debe ser sólo de consumidores, como es el caso cuando el comercio mundial puede controlar el destino de una nación. Los panfletos de Antuñano están llenos de máximas ("proposiciones", como él las llama), que tienen por objeto demostrar su tesis principal. Por ejemplo: "mientras la generalidad del pueblo no se halle útil y honestamente ocupada, México no podrá ser bien regido por leyes muy benignas"[31] "cuando el pueblo sea rico, se aumentará, se ilustrará, creará espíritu público"; "…la nación mexicana está pobre, débil y convulsa, porque su parte productora es muy pequeña [y] mal nutrida...".[32] Estas afirmaciones eran vagas, evidentes, y frecuentemente repetidas, pero estaban respaldadas en el supuesto de que la industria nacional productiva, basada en modernos métodos tecnológicos, era el único medio de asegurar el progreso económico.

Vio a Estados Unidos como el brillante ejemplo de una sociedad basada en "la ocupación útil y honesta", y especialmente como los que habían desarrollado la industria algodonera. Este entusiasmo por los Estados Unidos lo compartió Antuñano con muchos de los defensores liberales del comercio libre. Mientras que algunos atribuían la prosperidad norteamericana al comercio y a la agricultura, él vio en los Estados Unidos una naciente sociedad industrial.

Antuñano también justificó la moderna industria algodonera apoyándose en la tradición, como el renacimiento de una empresa estable-

[31] Antuñano, *Economía política en México* (febrero de 1839).

[32] Antuñano, *Economía política en México* (julio de 1838).

cida por los aztecas y continuada durante la época colonial. Antuñano pagó tributo a los primeros mexicanos quienes "constituían una verdadera sociedad, ubicada y entretenida en la agricultura y en las artes".[33] Cuando los españoles vinieron a México, mejoraron las manufacturas algodoneras, se estableció entonces una próspera industria en Puebla y en otras partes. Puebla fue una gran ciudad industrial, durante los últimos años de la colonia, pero la guerra de Independencia y principalmente la competencia del algodón extranjero, arruinaron su antaño orgullosa industria. En 1833, escribió un llamado al país para que apoyara la regeneración de la industria algodonera, que para él simbolizaba un México rejuvenecido y pacífico.

Con frecuencia habló Antuñano de la necesidad de desarrollar en el país el "espíritu de empresa" "o espíritu de industria". En 1835 lamentó que los mexicanos de esa época carecieran de esa cualidad, pues generalmente la habían despreciado sus ancestros españoles.[34] La industria creció en la época colonial principalmente debido a las restricciones monopolísticas españolas, más bien que por un espíritu de empresa de los españoles. Ahora, sin embargo, aseguraba que una voluntad de trabajar y producir debía generalizarse entre los mexicanos o la economía se arruinaría. Este espíritu de empresa, escribió, podía contribuir a reanimar la fibra moral del pueblo y a infundirle virtudes cívicas y de moderación. Podía disminuir el número de los aspirantes a empleos públicos y la ociosidad que facilitaba la revolución.[35]

En realidad, Antuñano después sugirió la imposibilidad de que el pueblo adquiriera esas virtudes sin la simultánea regeneración de la industria textil.[36] Lucas Alamán, en uno de sus informes como jefe de la Dirección de Industria (que reemplazó al Banco de Avío), aseguró confidencialmente que Antuñano había cumplido su propósito, pues se

[33] Antuñano, *Discurso analítico*, p. 35. Véase también Antuñano, *El primer asunto de la patria, el algodón*, p. 4.

[34] Antuñano, *Memoria breve de la industria manufacturera*, p. 4.

[35] Antuñano, *Ampliación, aclaración y corrección*. También Antuñano, *Economía política en México* (junio de 1839), p. 2.

[36] Antuñano, *Insurrección industrial*, p. 3.

había creado un espíritu industrial en la nación: "se ha formado en ésta la convicción de la necesidad de fomentar sus manufacturas".[37] Una de las máximas principales de Antuñano era: "La prohibición es la base moral de la industria".[38] Una campaña para prohibir la importación de textiles extranjeros formó una gran parte de los escritos de Antuñano, pues a sus ojos la prohibición era vital para el éxito de su industria algodonera. Su campaña fue difícil porque pedía a un gobierno cuyos ingresos dependían de las tarifas de importación. Antuñano tuvo que presionar duramente al gobierno para convencerlo de que debía prohibir la entrada del algodón extranjero, pero por 1842 el sistema se afianzó porque Santa Anna deseaba complacer a los manufactureros. Entonces las tarifas arancelarias se volvieron rígidas, pues según las disposiciones constitucionales de 1843, se necesitaban los votos de las dos terceras partes de las asambleas departamentales para cambiar las restricciones arancelarias.[39] Por 1846 este rígido sistema, que no sólo incluía las mercancías de algodón, sino también los productos que no pudieran producirse satisfactoriamente en el país, había sobrevivido a su inutilidad y había comenzado a desmoronarse.[40]

EN DEFENSA DE UNA INDUSTRIA PROTEGIDA

Los partidarios de la industria en México llegaron a creer que el sistema prohibitivo era la fórmula mágica del éxito industrial. Mariano Gálvez, el secretario perpetuo de la Dirección de Industria, al estudiar las doctrinas librecambistas de los economistas liberales, sugirió que sus principios ciertamente eran válidos para países que ya tenían una industria establecida. La industria incipiente, sin embargo, no podía

[37] Alamán, "Memoria sobre el estado de la agricultura e industria de la república en el año de 1844...", *Documentos diversos,* II (*Obras,* X), p. 165.

[38] Antuñano, *Pensamientos para la regeneración industrial*, p. 13.

[39] Potash, *El Banco de Avío*, p. 210.

[40] Potash, *El Banco de Avío*, p. 217.

vivir sin protección.[41] Otro defensor de las tarifas prohibitivas aseguró que aun en las naciones donde las doctrinas liberales habían nacido las industrias "deben sus progresos al sistema de prohibiciones". Si esas naciones habían tenido que recurrir a la prohibición, añadía, los mexicanos ciertamente estaban justificados al hacerlo, puesto que carecían de industrias florecientes.[42] Los defensores del proteccionismo no tenían dificultad en encontrar ejemplos favorables en el exterior, pues siempre hay una discrepancia entre las doctrinas de libre cambio y su práctica.

Sin embargo, hubo una complicación en la campaña para mantener tarifas prohibitivas en las mercancías extranjeras de algodón con el objeto de dar a la industria "una base moral". Al principio Antuñano creía que la industria algodonera podía impulsarse mejor usando la materia prima veracruzana. Esto significaría, por supuesto, la importación del algodón extranjero. El primer panfleto de Antuñano manifestaba entusiasmo por la posible cooperación entre Puebla y Veracruz, entre los manufactureros textiles y los productores de algodón. Ambos, decía, no podían vivir separados.[43] De nuevo estuvo influido por la experiencia norteamericana, pero el algodón que se producía en los Estados Unidos se basaba en el sistema de plantación y de trabajo esclavo, lo que nunca podía imitarse en México. Todavía por 1837 Antuñano favorecía el uso del algodón producido en Veracruz para su fábrica poblana,[44] pero su actitud pronto cambió cuando el precio del algodón nativo aumentó mientras disminuyó el americano.

Desde 1838 Antuñano y su grupo de industriales desarrollaron una intensa campaña para disminuir las barreras arancelarias de algodón procedente de Nueva Orleans, mientras mantenían la prohibición de las mercancías textiles extranjeras. En realidad, hubo un continuo debate entre los voceros de los algodoneros veracruzanos (llamados "mo-

[41] Mariano Gálvez, "Discurso leído en la sesión de industria el 27 de febrero de 1844", en *El Ateneo Mexicano,* I, 33.

[42] *El Siglo XIX,* 25 de agosto de 1843. Este periódico dedicó mucho espacio a la industria el año de 1843.

[43] Antuñano, *El primer asunto,* p. 17.

[44] Antuñano, *Breve memoria del estado*, p. 9.

nopolistas" por los industriales) y los dueños de las fábricas textiles. Antuñano tuvo que cambiar su línea de ataque mostrando entonces que el *status* más económico de la industria era no sólo proteger el producto manufacturado, sino también el libre acceso a las posibles materias primas más baratas, aun si éstas debían importarse del extranjero. Su argumento se transformó de la siguiente manera:

> El algodón extranjero en rama dando ocupación útil a los mexicanos, les dará riqueza y todos sus beneficios. Las manufacturas de algodón extranjeras, privando de ocupación útil a los mexicanos, les causarán pobreza…[45]

Así el modificado sistema prohibitivo se convirtió en "la base moral de la industria". Repetidamente predijo el colapso de la industria algodonera si continuaba la prohibición del algodón en rama. Este colapso, por supuesto, afectaría a toda la economía de Puebla y también la prosperidad nacional.[46] Antuñano luchó por mantener la industria algodonera sobre bases sanas, dirigiéndola por medio de sus frecuentes y persuasivos panfletos para obtener la importación ocasional del algodón en rama del extranjero. Antuñano tuvo una amplia concepción del desarrollo industrial mexicano y no limitó los esfuerzos de su propaganda a promover sólo sus intereses. Vehementemente defendió el establecimiento de nuevas fábricas donde quiera que esto fuera factible, por ejemplo, se dio cuenta de la conveniencia de establecer fábricas que produjeran la herramienta y la maquinaria que tanto se necesitaban.[47] Era costoso y difícil importarlas del extranjero, y esto con frecuencia retardaba la producción. También vio la necesidad de promover, en donde quiera que fuera posible, la explotación del hierro. El hierro nativo y

[45] Antuñano, *Economía política en México. Teoría fundamental de la industria de algodones en México* (1840), p. 5.

[46] Antuñano, *Economía política en México. Apuntes para la historia de la industria mexicana* (1842).

[47] Véase Antuñano, *Pensamientos*, p. 12, y *Economía política en México. Exposición respetuosa* (1839), p. 7.

la manufactura en México de maquinaria y herramienta los consideraba "la base material de la industria".

Entre quienes promovían la expansión industrial de México, hubo siempre la preocupación (o tal vez aun la obsesión) de que el país estaba amenazado por un estado de colonialismo económico. Creyeron que los gobiernos europeos ansiosamente promovían las doctrinas librecambistas y la idea de la primacía de México como abastecedor de minerales y de productos agrícolas con la esperanza de que la industria nacional pereciera bajo la competencia de la extranjera. Hubo al mismo tiempo un combativo espíritu de rebelión contra tal estado de cosas y la firme determinación de que México debía romper para siempre con este tipo de dominación extranjera. Antuñano lo resumió brevemente: "...si no obtiene México su independencia industrial fabril, nunca saldrá de ser dependiente colonia de la industria estrangera"; Antuñano se consideraba a sí mismo como el jefe de la rebelión, y esto llegó a ser el principal tema de sus escritos de 1845 a 1846.[48]

El Siglo XIX comparó la situación de México con la de Portugal después del Tratado de Methuen, según el cual las lanas inglesas pudieron entrar libremente a Portugal a cambio de vinos.[49] Este arreglo convirtió a Portugal en una mera colonia económica de Inglaterra. México debía desarrollar su industria bajo una política proteccionista para escapar de un hado semejante.

Para los defensores de la industria la idea más peligrosa que podía surgir en México era que el país era agrícola por naturaleza y podía ajustarse mejor al marco del comercio mundial produciendo exclusivamente materias primas, incluyendo minerales. R. C. Willie, un agente inglés, escribió un persuasivo relato de la economía mexicana en 1845, asegurando que el sistema prohibitivo no beneficiaría a México, sino sólo a la ficticia y antieconómica industria algodonera.[50] Antuñano in-

[48] Antuñano, "¡¡¡Mexicano!!! El primer asunto de la patria, insurrección para la independencia industrial fabril de México...", en *El Siglo XIX,* 2 de diciembre de 1845.

[49] *El Siglo XIX*, 1 de noviembre de 1850. Reproducido en *Colección de artículos de El Siglo XIX*, p. 60.

[50] Willie, *México. Noticia sobre su hacienda pública*.

mediatamente respondió a esta publicación con un panfleto en el que aseguraba que Willie concebía a México sólo como una colonia agrícola, lista para servir a Inglaterra con materias primas y para proporcionarle, en cambio, un mercado para su industria textil.[51] Los librecambistas mexicanos, añadía, actuaban como engañados por la conspiración europea para mantener a México como un país agrícola, colonial y desvalido. Un periódico conservador, *El Ómnibus,* poco después de la guerra con Estados Unidos dramatizó el problema:

> Si nuestra raza está amenazada de una conquista por la raza sajona, nuestra industria lo está igualmente de otra conquista más funesta. ¿Estará decretado que la ruina de las fábricas sea el símbolo y el anuncio de la pérdida de nuestra nacionalidad?[52]

Esteban de Antuñano permaneció, excepción hecha de sus panfletos, una figura oscura, y debemos sacar conclusiones sobre su filiación política de muy limitadas pruebas. Hay unas cuantas referencias en sus escritos a la política y a las grandes cuestiones de su tiempo. Parece haber dedicado sus energías casi exclusivamente a la industria, y haber dejado las cuestiones políticas a otros. Además, estas escasas referencias a la política indican que sus opiniones no estaban adheridas al lado conservador o al liberal. Si alguna generalización pudiera hacerse, es que fue conservador por los treinta y que después volvió al liberalismo, pues por 1846 defendió reformas sociales y políticas. En 1834 se opuso fuertemente a la pequeña propiedad, excepto "para países muy civilizados", donde las artes y las ciencias habían aumentado la población en un territorio muy limitado. Pero la reforma agraria, consistente en fraccionar la propiedad en un país como México, la consideraba inútil. Es la medida de su argumento la que indica su posición, pero sólo de un modo limitado. En el mismo panfleto mostró gran respeto por la Iglesia

[51] Antuñano, *Insurrección industrial.*
[52] *El Ómnibus,* 17 de diciembre de 1851.

y no defendió la interferencia en sus abusos temporales".[53] Antuñano defendió la legitimidad de los diezmos, pero dijo que debían recaer en el consumidor, por medio de precios altos, y no en el productor. En 1839 Antuñano expresó su preferencia por el centralismo sobre el federalismo, como un antídoto a la anarquía resultante del excesivo número de poderes locales, pero también admitió que los argumentos de los centralistas al igual que los de los federalistas eran superficiales.[54]

Puede percibirse, por todo esto, que Antuñano deseaba apoyar cualquier régimen con tal de que impulsara la industria. En 1846, sin embargo, Antuñano era un convencido político liberal y delineó un programa que hubiera ganado la admiración de Mora o Gómez Farías.[55] Sus ideas incluían: la clausura de los colegios para el estudio de la teología y la jurisprudencia por veinte años con el objeto de reducir el número de los graduados en esas disciplinas; la formación de una milicia civil bien pagada que no gozara de especiales privilegios; la abolición de las órdenes religiosas masculinas y una considerable reducción del número de conventos, la libertad de cultos y colonización.

ALAMÁN Y ANTUÑANO

La proposición más interesante de Antuñano fue establecer bancos de avío en cada estado, financiados con el capital amortizado de la Iglesia. Los bancos debían favorecer, en primer término, la promoción de manufacturas textiles y, en segundo lugar, la agricultura y la mejora de los transportes. Probablemente, llegó a darse cuenta un año antes de su muerte de la contradicción inherente al plan de Alamán sobre el Banco

[53] Antuñano, *Discurso analítico,* p. 13. Véase también Quintana, *Estevan de Antuñano,* II, p. 145. Es verdad que los liberales de 1833 no defendieron directamente la subdivisión de los latifundios laicos, pero, como en el caso de Antuñano, en teoría favorecieron una sociedad de pequeños propietarios para México.

[54] Antuñano, *Economía política en México. Proposición* (1839), p. 7.

[55] Antuñano, "Economía política en México", en *El Monitor Republicano*, oct. 23, 1846. Véase también su artículo "Economía política en México. Insurrección industrial", en *Republicano,* 18 de agosto de 1846.

de Avío. Tal vez vio entonces, al igual que Mora y Zavala, que el principal obstáculo para el progreso económico era la riqueza de la Iglesia. Sería interesante descubrir huellas de las relaciones entre Alamán y Antuñano en 1846, pues sus opiniones políticas generales habían divergido tajantemente desde los treinta, cuando mantenían cordiales relaciones.

¿Qué podemos concluir de los esfuerzos de Lucas Alamán y Antuñano para promover el desarrollo industrial de México en los primeros años del siglo XIX? Jesús Reyes Heroles, en su magistral estudio sobre el liberalismo mexicano, ha establecido una distinción entre las concepciones de ambos sobre el papel de la industria y de la clase industrial. Ambos defendían la industria, pero según Reyes Heroles, Alamán bajo un punto de vista conservador y Antuñano liberal. En lugar de intentar, como Alamán, incorporar la clase industrial en los restos de una sociedad colonial como otro grupo privilegiado al lado de la Iglesia y del ejército, Antuñano vio a la clase industrial como el elemento dinámico del nuevo México liberal. Por consiguiente, Antuñano es para Reyes Heroles, el verdadero precursor del programa liberal del siglo XIX de la independencia económica obtenida por medio del impulso gubernamental a la industria.[56]

Ciertamente por 1846 Antuñano y Alamán se encontraban en opuestos campos políticos, de acuerdo con las ideas reformistas poco antes citadas. Nada hay, sin embargo, en su defensa de la industria que separe al uno del otro. Ambos decididamente apoyaban la intervención gubernamental por medio del Banco de Avío, ambos promovían la independencia económica contra los defensores del librecambismo que querían reducir a México a una colonia económica, ambos apoyaban también el moderno progreso tecnológico industrial como opuesto a las

[56] Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, II, pp. 346-347. Miguel A. Quintana sugirió en su estudio (I, pp. 24-26) que los panfletos de Antuñano muestran la influencia de Saint-Simon, el socialista utópico francés defensor de una *elite* industrial directora de la sociedad del futuro. Esta posible línea de influjo puede apoyar la tesis de Reyes Heroles. Sin embargo, González Navarro había indicado semejantes influjos saintsimonianos en las ideas de Lucas Alamán (González Navarro, *El pensamiento político,* p. 84). El tema general del influjo de Saint-Simon en México es digno de un estudio posterior.

anticuadas técnicas artesanales, y, por último, ambos tenían una amplia concepción del progreso económico nacional. Por consiguiente, parece que sólo si insistimos en el problema de la congruencia de sus ideas políticas y económicas puede establecerse una distinción entre Lucas Alamán y Esteban de Antuñano como precursores de la industria.

Como lo hemos hecho notar, hubo otros que impulsaron la industria, por ejemplo, el periódico liberal moderado *El Siglo XIX.* Después de 1848 la prensa conservadora *(El Universal, El Orden* y *El Ómnibus)* argumentó contra la posición librecambista.[57] Si alguna congruencia puede encontrarse es más bien entre los defensores del comercio y los liberales políticos de 1833 (exceptuando, por supuesto, los defensores de las industrias artesanales locales), para quienes el libre comercio redondeaba el programa liberal de federalismo, anticlericalismo y una sociedad agrícola de pequeños propietarios. Los defensores del desarrollo industrial mexicano, por otra parte, constituían un grupo mixto de variadas filiaciones políticas, un grupo que generalmente disociaba el desarrollo económico de la política.

Nuestras investigaciones podrían ofrecer entonces algunas dudas sobre la idea de la continuidad en el liberalismo mexicano del siglo XIX al XX, al menos en el campo de las ideas económicas. Por otra parte, la idea misma de promover la independencia económica por medio del impulso oficial a la industria, en realidad no es "liberal". De no ser así, Lucas Alamán fue realmente algo así como un "liberal", al menos en este aspecto particular. Podría ser más fructuoso sugerir que la promoción de la industria en el México del siglo XIX ciertamente forma parte de un asunto de continuidad en la historia mexicana, mucho más profundo que la división entre liberalismo y conservadurismo.

Lo que ha sido continuo en la historia de México es la activa participación del Estado en los asuntos del país, proceso que Frank Tannenbaum ha subrayado en su estudio de la Revolución mexicana; por ejemplo, la política indigenista contemporánea de México no es total-

[57] Muchos de los artículos de *El Universal* se recogieron en un panfleto separado [titulado] *Alza de prohibiciones*.

mente diferente, en cuanto a su espíritu, de la actitud proteccionista del régimen colonial. La intervención del Estado en el poder temporal de la Iglesia ha aumentado firmemente desde la época colonial a la Revolución. Podría aparecer entonces que también la política borbonista para modernizar la industria minera, el Banco de Avío de Lucas Alamán y la Nacional Financiera forman parte de una tradición común. Tal vez este modelo de creciente intervencionismo estatal sea comparable con el continuo desarrollo del poder central en Francia, tan brillantemente analizado por Alexis de Tocqueville como claro elemento en la historia francesa.[58] Si esto es así, tal vez necesitemos reconsiderar nuestras definiciones de "liberal" y "conservador" en México.

[58] Véase Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*.

LIBERALISMO MEXICANO
(RESEÑA AL LIBRO DE REYES HEROLES)*

Estos tres volúmenes[1] fueron escritos por iniciativa de la Facultad de Derecho para conmemorar el centenario de la Constitución de 1857. El autor, Jesús Reyes Heroles, es profesor de teoría política aunque también ha escrito mucho sobre problemas económicos actuales. La obra que reseñamos es muy amplia, es el intento más perspicaz de todos cuantos se han hecho hasta ahora sobre el origen y la evolución de las ideas liberales mexicanas. El autor ha intentado presentar tanto los diferentes aspectos doctrinales del pensamiento liberal como indicar el desarrollo de este pensamiento a través del periodo de la Reforma. El primer volumen, "Los orígenes", muestra el liberalismo de 1808 a 1824, insistiendo considerablemente en las doctrinas que se desprenden de los debates de las asambleas constituyentes de 1822-1824. Reyes Heroles va a cambiar la manera de enfocar los problemas en el segundo volumen, "La sociedad fluctuante", título inspirado por la conocida definición que el doctor Mora dio de la sociedad mexicana en 1833. En vez de seguir utilizando el método empleado en el primer volumen, el autor desarrolla el conflicto entre liberales y conservadores que se sitúa en los años 1824-1855, como lo vieron los escritores liberales testigos de aquellos acontecimientos. El notable panfleto de Mariano Otero publicado en 1842 figura de manera prominente en este volumen. En

* [Artículo publicado en *Historia Mexicana,* 12 (1963), pp. 457-463].

[1] Jesús Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Derecho, México, 1957-1961, 3 vols., 432, 472 y 684 pp.

el tercero, "La integración de las ideas", vuelve al modelo utilizado en el primero, o sea, al estudio de las ideas por categorías: igualdad ante la ley, secularización, libertades (fundamentalmente la de creencias), federalismo, proteccionismo contra librecambismo, liberalismo social, trazando la evolución de cada una de ellas desde 1824 hasta la Reforma. Citando las propias palabras del autor: "En este libro se ve cómo los distintos conceptos o temas se van ensamblando, hasta constituir toda una estructura ideológica" (III, x).

El profesor Reyes Heroles ha llevado a cabo un trabajo fuera de lo usual, desenterrando y dando a conocer grandes cantidades de panfletos, editoriales de la prensa y otros escritos del momento. En periodos clave, especialmente en los de 1822-1824 y 1856-1857, ha utilizado ampliamente los debates de los legisladores nacionales. Es digna de destacarse la enorme masa de escritos sociales y económicos, algunos de los cuales aún no habían sido utilizados por los historiadores. Estos escritores, especialmente los referentes al problema de la tierra, son índice de un aspecto del liberalismo decimonónico que Reyes Heroles pone muy de relieve. Por ser un especialista de la teoría política el autor se encuentra a sus anchas entre las doctrinas y teorías; la manera como trata el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y de las posiciones cambiantes sobre el Patronato es de las más penetrantes. Es más, muestra una maestría considerable en la teoría del liberalismo europeo y norteamericano y en las amplias notas que van al pie de las páginas sugiere las diferentes influencias que se advierten en el liberalismo mexicano. Buenos ejemplos de ello son la explicación de las teorías francesa y española sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado (I, 275-277) y las amplias notas sobre el influjo de los teóricos europeos de la economía de México (III, 422), al igual que los múltiples detalles en las traducciones que hace al español. El lector sale de la obra habiendo cosechado una gran información y apercibido para las sutilezas de la argumentación liberal.

El modelo de organización del autor, sin embargo, está fuera de lo usual y no es totalmente claro. Pongamos un ejemplo: las visiones contemporáneas sobre las luchas políticas y sociales del periodo 1824-

1855, en el segundo volumen, están separadas de las discusiones doctrinales que hay en el mismo periodo y que se encuentran en el tercer volumen; este tercer volumen insiste en la Reforma, especialmente en el Congreso constituyente de 1856-1857, pero en cada uno de los problemas –Estado e Iglesia, secularización, librecambismo– la visión liberal del mismo es retrazada desde 1824 y aun desde antes.

Si como Reyes Heroles afirma, la "integración de las ideas" estaba influida por el conflicto político y social, los dos puntos deben ser combinados de alguna manera, y no separados. Por ejemplo, se antoja artificial colocar las actitudes conflictivas generales en contra de la reforma de 1830-1834 (II, caps. v y VII) aparte de la discusión de las ideas y la política hacia la Iglesia durante el mismo periodo (III, cap. II). De igual manera, las ideas sociales de Maldonado, Fernández de Lizardi y Zavala durante la década de 1820 forman parte de la "integración de las ideas" (III), y aparentemente no el pensamiento social que surge de los congresos de 1822-1824. Hay una inconsistencia en este tipo de organización.

Aunque apreciamos mucho el gran detalle con que está hecho, el trabajo, en conjunto, nos parece demasiado largo. Puntos como los panfletistas de 1820, las opiniones de Otero en 1842 y los debates sobre la tolerancia en 1856-1857 pudieron haber sido tratados más brevemente. La longitud de la obra se debe en parte a citas extensas que, en el primer volumen sobre todo, frecuentemente adquieren más importancia que el propio texto. Un defecto menor es la ausencia de bibliografía y de índice. Es cierto que hay numerosas notas bibliográficas al pie de página, pero esto no obsta para que una bibliografía general de las obras citadas fuese de gran utilidad. El índice tendría un valor especial dada la organización de la obra, que está fuera de lo usual.

La tesis principal de este libro es la rica herencia que el liberalismo del XIX ha hecho a México. En cuanto movimiento ideológico el liberalismo no estuvo dominado por conceptos doctrinarios ajenos a la realidad mexicana: en vez de ser un pálido reflejo del pensamiento extranjero, las ideas liberales se forjaron en los problemas propios del país, por lo que se encuentra cierta originalidad en el liberalismo mexicano,

especialmente en sus perspectivas social y económica. La mayor parte de los estudios previos, de acuerdo con el autor, no han visto que el liberalismo "en su acaecer tuvo una clara veta popular" (I, XV). Es más, le parece que no hubo un esfuerzo general por mantener el doctrinario "laissez faire" como corolario de las libertades política y espiritual. De hecho, un librecambista como el doctor Mora se halla en realidad "a un lado del pensamiento, que al conjugar la idea con la realidad, privará en el liberalismo mexicano: la heterodoxia en materia económica" (III, 459-460).

También alega el autor que "democracia y liberalismo se enlazan de tal manera en México, que acaban siendo una misma cosa" (II, 255). Distingue, desde 1808, dos corrientes dentro del liberalismo político, una "democrática", la otra "ilustrada". José María Luis Mora representa a la última y su afirmación de los límites de la soberanía popular, voto censitario, etcétera, acompañan al deseo de reformas. Las dos tendencias se reúnen en 1833 para combatir a los cuerpos privilegiados, aunque la primera prevalece claramente en los años sucesivos. Nacionalidad y liberalismo pueden ser considerados como equivalentes, dice el autor, tanto en la Independencia como sobre todo en el momento de la intervención francesa, cuando el conservadurismo quedó desacreditado por completo.

Todos estos elementos del liberalismo (la democracia, la heterodoxia en el terreno económico y en el social, el nacionalismo, las libertades políticas clásicas y la supremacía del poder civil) fructifican en la Revolución de 1910. "Ha existido –afirma el autor– una continuidad del liberalismo mexicano que influye en las sucesivas etapas de nuestra historia... Para comprender la Revolución Mexicana, su constitucionalismo social, tenemos que considerar nuestra evolución liberal" (I, XIII). La idea revolucionaria, pues, no debe ser vista como una ruptura con el pasado, sino más bien "como el perfeccionamiento, la integración cabal de la evolución histórica, de la historia misma" (III, XIX). Las últimas palabras de Reyes Heroles dirigidas a sus compatriotas es que no deben olvidar que "nuestra generación no es hija de sí misma". Esta interpretación de la historia mexicana incide en un punto fundamen-

tal: es en cierto grado ahistórica. Puede considerarse falto de elegancia criticar como historia un trabajo de un estudioso de la teoría política, mas el autor mantiene desde un principio que el estudio del liberalismo "significa, más que acercarse a una pura elaboración doctrinal, examinar una rica experiencia histórica". Su incumbencia en los desarrollos históricos del liberalismo queda claramente establecida a través de los tres volúmenes. Los defectos de la obra en cuanto histórica pueden ser probados mejor por lo que dice, o no debió decir, de los años 1876-1910, la época de Porfirio Díaz, y de sus relaciones con el liberalismo. Es evidente que Reyes Heroles considera el Porfiriato como algo totalmente distinto del liberalismo, "su desenlace cronológico" (I, XIV). Es más, asegura que

> El porfirismo... no es un descendiente legítimo del liberalismo... Por tanto no debe buscarse una sucesión normal, legítima, entre liberalismo y porfirismo y una continuidad, sino una sustitución y una verdadera discontinuidad. Si el afán de innovar y modificar conduce a los liberales, el propósito de conservar conduce al porfirismo (III, XVII).

No siendo jurista, me es imposible decir qué es la "legitimidad" en la historia de las ideas, pero como estudioso de la historia me veo obligado a poner en duda una interpretación del liberalismo cuyas ideas se "integran" en 1857 (o 1861), para quedar suspendidas hasta 1910, año en que triunfa su descendencia. No cabe la menor duda de que el positivismo porfiriano, en cualquiera de sus dos variedades, la de Comte o la de Spencer, es una distorsión de las doctrinas liberales que las hace casi irreconocibles, como ocurre con las ideas que hay en la Argentina por 1880 que difícilmente pueden ser las de la Asociación de Mayo; pero negar la continuidad entre la era liberal y el porfirismo es cerrar los ojos ante la historia. Más cerca de la verdad anda Leopoldo Zea al ver en el doctor Mora, en muchos aspectos un "liberal clásico", un precursor del positivismo en México. La tesis fundamental de Reyes Heroles sobre la continuidad del liberalismo se interrumpe durante treinta y cinco o más años.

Más desasosiego que la visión del autor sobre el siglo XIX produce la visión del XX que va implícita en el libro. Si interpretamos a Reyes Heroles correctamente, éste alega que el "constitucionalismo social" de 1917 y el posterior, derivan directamente de las ideas liberales, o sea, de un liberalismo no mancillado por el periodo histórico que le precede inmediatamente. Suponer que el México contemporáneo no tiene huella alguna del Porfiriato, como creo lo piensa Reyes Heroles, es mantener una ilusión que no se sostiene. El poder casi autoritario del Estado, la debilidad del congreso y de los estados, el desarrollo de una nueva y rica elite desde 1940 y el ceder el paso a la paz social frente al conflicto, todo esto son reminiscencias de la época de Díaz. Esto no quiere decir que mantengamos que no hay frontera entre la Revolución y el liberalismo de 1808-1857; Reyes Heroles ha probado ampliamente que sí la hay. Mas para entender el presente a la luz crítica de la historia, el pasado entero ha de ser tomado en cuenta, lo glorioso con lo menos glorioso. Hay una continuidad en el liberalismo en México, sí, pero una continuidad que incluye al Porfiriato, elementos del cual perduran en nuestros días para lo mejor o para lo peor.

Reyes Heroles nos deja una visión del conservadurismo mexicano convencional y, por lo tanto, insatisfactoria: "Liberalismo y conservadurismo, con sus subsecuentes nombres y matices, son dos caras de la evolución política de México. Inconcebible es la una sin la otra" (II, XIV). Esta visión, como ya lo escribimos antes en esta revista[2], no le hace justicia a Lucas Alamán, el "alma" del conservadurismo del siglo XIX. Los liberales de Reyes Heroles son heterodoxos en el campo de lo económico y de lo social, pero Alamán había nacido para ser un "conservador integral", cuya visión de la industria moderna forma parte de su perspectiva conservadora total. De esta interpretación de Alamán se deduce el igualmente dudoso corolario según el cual Esteban de Antuñano, políticamente el más neutral, fue el verdadero profeta de una nueva clase industrial.

[2] "Alamán, Antuñano y la continuidad del liberalismo", *Historia mexicana*, n. 42, pp. 228-231 y 239 [en la presente edición, pp. 36-40 y 50].

De hecho se está tentado de concluir que Reyes Heroles en sus interpretaciones históricas está perpetuando algo así como un liberalismo "oficial", que considera al conservadurismo del siglo XIX como una mera obstrucción para el progreso y al porfirismo como una aberración carente de importancia frente al desarrollo de los deseos y aspiraciones liberales. Parece como si el autor, a pesar de afirmar lo contrario, se interesara más en elaborar doctrinas liberales (cosa que hace espléndidamente) que en estudiar al liberalismo en el contexto de las realidades política y social. Las referencias a los estudios históricos modernos como los de Moisés González Navarro, Luis Chávez Orozco y Daniel Cosío Villegas se hallan desparramadas a lo largo de la obra; utiliza en cambio con gran acierto las excelentes monografías de Nettie Lee Benson y Robert A. Potash. Una omisión que debe señalarse es la de las investigaciones de Howard F. Cline sobre la industria del henequén y la del azúcar en Yucatán donde concluye que la Guerra de castas (1847) se dirigió principalmente en contra del espíritu de empresa que floreció después de la Independencia. Estas conclusiones complican la visión de un "liberalismo social" en México considerado exclusivamente como una protesta radical y popular en contra de los residuos de la sociedad colonial.

El liberalismo mexicano sigue siendo un tema de grandes posibilidades para los estudios historiográficos, pero sólo si se llega a él con espíritu crítico. El liberalismo ha sido identificado hasta tal punto con *la patria,* con el desarrollo de los ideales nacionales, que pocos se acercan a estudiar desapasionadamente el pensamiento liberal. La primera parte del XIX ha sido considerada con tanta frecuencia como una gran lucha entre el progreso y la reacción, entre liberales y conservadores, que la distancia entre los dos campos ha sido artificialmente ampliada. Es posible que investigaciones posteriores sobre la sociología del liberalismo del siglo XIX muestren que hubo una concordancia mayor de lo que se supone sobre las soluciones sociales básicas. No cabe duda que la ausencia de un ataque de parte de los liberales en contra de los latifundios (quizás la institución más importante en México en 1910) sugiere un campo de estudio importante. El insistir demasiado en la visión

sociológica del conflicto liberal conservador puede llevar a suponer que todos los escritos liberales de siglo XIX fueron una retórica, una fachada teórica tras la cual actuaban intereses más importantes. No sugerimos tal cosa.

Suponemos más bien que una visión crítica de la estructura y orientación del liberalismo mexicano puede obtenerse descansando tanto en la sociología como en la teoría política. Por "estructura y orientación" entendemos la identificación del pensamiento y reformas mexicanas dentro del amplio contexto del liberalismo del mundo occidental. Puede ser más fructuoso, creemos, si se comparasen la experiencia y el pensamiento mexicanos y europeos, el español incluido. ¿Cómo resolvieron los liberales mexicanos –a la luz de la experiencia mexicana– los problemas a los que se enfrentó el liberalismo en todas partes? ¿Qué importancia concedieron los mexicanos al Estado como agente de las reformas y a la necesidad de crear instituciones que pudieran proteger al individuo de la tiranía del Estado? Teniendo presente la peculiar estructura institucional de México (comparado con Europa) ¿cuál fue la importancia del anticlericalismo en el desarrollo del pensamiento liberal? Nos inclinaríamos a creer que el anticlericalismo necesitaría ser aún más destacado de lo que lo está en la obra de Reyes Heroles. Finalmente, ¿dónde colocar la fuerza de la tradición liberal del siglo XIX en México a la luz de los cambios sociales y políticos? Quizás un análisis del pensamiento del XIX aclararía mejor los elementos conflictivos que hay en la ideología revolucionaria y posrevolucionaria (o termidoriana) de México. De aquí podrían salir algunos de los elementos profundos que hacen la continuidad de la historia mexicana.

Aunque cuesta trabajo aclamar los tres volúmenes de Jesús Reyes Heroles como una penetración crítica del liberalismo mexicano, el autor ha proporcionado sin duda alguna una exposición magistral del pensamiento liberal, sacado de fuentes muy importantes, algunas desconocidas hasta hoy. Los materiales reunidos y su interpretación de las ideas mexicanas serán un incentivo para los historiadores futuros.

JOSÉ MARÍA LUIS MORA Y LA ESTRUCTURA DEL LIBERALISMO MEXICANO*

La historia moderna de México puede verse, y de hecho se ha visto así, como una lucha liberal continua y de proporciones épicas en contra de las fuerzas de la reacción política, los privilegios sociales y la explotación económica. En ningún país latinoamericano han sido tan intensos el conflicto ideológico, el fervor revolucionario y el enfrentamiento civil abierto como en México a partir de 1810. La experiencia mexicana constituye la excepción a la regla general de que los movimientos independentistas de Latinoamérica fueron esfuerzos criollos, carentes de contenido social, y dirigidos simplemente a la independencia política de España. La Reforma de mediados del siglo XIX ha afectado toda nuestra visión del liberalismo en el resto de Latinoamérica. De manera similar, la experiencia mexicana ha generado el punto de partida básico para considerar los cambios revolucionarios del siglo XX.

Sin embargo, el carácter dramático y heroico de esta lucha continua, que culminó con la gran Revolución, ha dificultado la posibilidad de analizar y evaluar de manera crítica el liberalismo del siglo XIX. Ade-

* Para completar este ensayo recibí un apoyo de investigación de la Lehigh University y una beca en Estudios Latinoamericanos de la SSRC-ACLS. Agradezco las útiles críticas y sugerencias de Joseph A. Dowling, Richard Graham, Hugh H. Hamill Jr. y James R. Scobie. Presenté una versión condensada de este ensayo en 1963, en la reunión anual de la American Historical Association. [Título original: "José María Luis Mora and the Structure of Mexican Liberalism", *Hispanic American Historical Review*, 45, n. 2 (mayo, 1965), pp. 196-227. La traducción de este artículo, hasta ahora inédito en español, es de Lucrecia Orensanz].

más de este traslape entre el liberalismo y la tradición revolucionaria mexicana, existe una tendencia a asociar el movimiento liberal con el despliegue de los ideales nacionales. La ecuación liberalismo-patria nos ha distraído de un análisis desapasionado del siglo XIX.

Si hemos de evitar estos tropiezos y concebir el liberalismo como algo más que una crónica del progreso hacia la consumación de los ideales nacionales y revolucionarios, es necesario identificar el pensamiento liberal mexicano dentro del contexto de lo que R. R. Palmer llama *civilización atlántica*.[1] Mi principal interés no es rastrear las influencias extranjeras en México, sino más bien ubicar algunas afinidades estructurales entre la sociedad, la política y el pensamiento de Europa y los de México.

LA ESTRUCTURA DEL LIBERALISMO

Si pudiéramos abstraer lo que componía el programa liberal de mediados del siglo XIX, encontraríamos que incluía dos objetivos en conflicto.[2] Por un lado, estaba el impulso natural para liberar al individuo de los grilletes que lo habían sujetado bajo el sistema español: las libertades del individuo se debían proteger del poder irresponsable. De ahí la importancia que tenían la libertad de prensa, la libertad de discurso e incluso la libertad de culto. El federalismo, una parte indisociable de la ideología del liberalismo, entraba en esta categoría, lo mismo que la libertad municipal, a menudo defendida por los liberales. Los derechos de propiedad del individuo (incluidos los requisitos de propiedad para poder votar), así como la liberación económica del individuo mediante el régimen del *laissez faire*, se dirigían hacia el objetivo primario de la libertad individual.

Por otro lado, a los liberales les interesaba liberar a la nueva nación del régimen de los privilegios corporativos. Una nación moderna, laica y progresista debía ser jurídicamente uniforme: la lealtad de sus ciuda-

[1] [Palmer, *The Age of Democratic Revolution*].

[2] *Cf.* Tena Ramírez, "La constitución de 1857", pp. 111-126.

danos al Estado civil no debía ser compartida con la Iglesia, el ejército o ninguna otra corporación, como la universidad o la comunidad indígena. Este objetivo incluía la reforma educativa, el ataque a los fueros, la secularización, la colonización e incluso la reforma agraria.

¿Estaban realmente en conflicto estos dos objetivos del liberalismo? Abordemos la pregunta de manera tangencial, revisando algunas de las comparaciones que surgen entre Europa y México.

En Francia, como demostró tan claramente Alexis de Tocqueville, es imposible entender el desarrollo de una ideología liberal y revolucionaria sin considerar la naturaleza del Antiguo Régimen. Lo mismo es cierto para México. El hecho que revela cualquier estudio comparativo de las instituciones sociales y políticas del mundo atlántico es la marcada similitud entre la Nueva España y la Francia y España prerrevolucionarias. En las tres partes predominaba un patrón de administración centralizada bajo una monarquía absoluta. La monarquía francesa del siglo XVII, que se basaba profundamente en las prácticas de los Habsburgo del siglo XVI, inspiró a su vez la administración española de los Borbones en el siglo XVIII.

La Nueva España representó desde su fundación lo que se desarrolló en Francia en el siglo XVII: una sociedad feudal privilegiada sin las correspondientes instituciones políticas feudales. En Inglaterra, los aristócratas terratenientes con grandes ingresos personales controlaron el Parlamento a partir de 1688 y constituyeron una verdadera clase gobernante dentro de una monarquía constitucional. La aristocracia francesa, en cambio, estaba políticamente arruinada bajo los cardenales y Luis XIV, como lo había estado la nobleza española bajo Felipe II y antes. Esto siguió así en el siglo XVIII, pese al "resurgimiento aristocrático" que culminó con los acontecimientos de 1789. Las instituciones políticas feudales en Francia y España –Cortes, Estados Generales, asambleas provinciales, gobiernos municipales– se habían dejado marchitar entre 1500 y 1789, mientras que en la Nueva España nunca se crearon. La excepción, por supuesto, era el cabildo, que –debemos agregar– gozó de escasa fuerza política entre 1550 y 1790. Aunque la Corona impedía el feudalismo político en el Nuevo Mundo, sí alentó el establecimiento

de una sociedad altamente estratificada, dominada por una aristocracia minera y terrateniente. Es decir que en la Nueva España –al igual que en Francia y España– la aristocracia conservó sus privilegios sociales y económicos al tiempo que perdía su iniciativa política. Un ejemplo de este proceso es la manera en que la Corona socavó las potencialidades políticas y militares de la encomienda. Las corporaciones útiles asumieron institucionalmente buena parte de estos privilegios, de modo tal que hacia 1833 los liberales consideraban que en ellas se condensaba el Antiguo Régimen.[3] Además, al igual que España, pero a diferencia de Francia, el movimiento revolucionario hizo muy poco por alterar la posición de las corporaciones más poderosas. En México, la Iglesia y el ejército fueron más fuertes después de 1821 que antes de 1810, al mismo tiempo que colapsó el gobierno virreinal.

Pasando brevemente al desarrollo de las ideas políticas liberales, se puede demostrar que los dos objetivos del liberalismo mexicano, mencionados arriba, reflejan un conflicto más general dentro del liberalismo en Europa. El liberalismo político surgió en parte de la tensión entre, por un lado, las tradiciones medievales, feudales y contractuales, y, por el otro, la monarquía absoluta.[4] En Francia, las primeras implicaban la "Antigua Constitución Francesa", formada por los Estados Generales, las *asambleas* provinciales y los *parlamentos*, todos los cuales el monarca debía respetar. Esta "constitución" fue defendida durante la Fronda del siglo XVII, por Montesquieu, y después de él por los abogados de los parlamentos durante el siglo XVIII. La monarquía absoluta, por su parte, era nueva, irresponsable y desafiante del derecho natural medieval. Buscaba atacar el privilegio corporativo, unificar, y reducir la sociedad, en teoría, a soberano y sujetos. Sabemos, por supuesto, que en la práctica los monarcas de los siglos XVII y XVIII hicieron todo tipo de negociaciones con los privilegios especiales.

[3] Ver McAlister, "Social Structure", pp. 349-370. Este texto es una buena discusión de las peculiaridades de la estructura social colonial en comparación con la española. McAlister subraya las distinciones entre el aspecto corporativo de la sociedad y las divisiones jerárquicas de clase.

[4] Martin, *The Rise of French Liberal Thought*, pp. 64-65.

Tal y como emergió en aquellos últimos años críticos con Luis XIV, el liberalismo, con su preocupación por los derechos individuales y la igualdad jurídica, osciló entre estas dos concepciones de gobierno, entre la soberanía unificada de la monarquía y la soberanía limitada de los cuerpos "representativos". Como dice Guido de Ruggiero, el liberalismo no estaba conectado con ninguna de las partes del conflicto entre monarquía y el "régimen de privilegio", sino "con el conflicto en sí":

> Sin la resistencia efectiva de clases privilegiadas particulares, la monarquía no hubiera creado otra cosa que un pueblo de esclavos; sin la nivelación del absolutismo monárquico, el régimen del privilegio, por mucho que se hubiera extendido, no hubiera salvado la brecha que divide el privilegio de la libertad en el estricto sentido de la palabra: esa libertad que universaliza el privilegio al punto de anularlo como tal.[5]

Esta relación entre *privilegio* y *libertad* es particularmente visible en Inglaterra, donde llegó a simbolizar una corriente dentro del liberalismo: esa visión que supone que la libertad se basa en derechos históricamente adquiridos. Estos derechos constituyen limitaciones específicas al soberano en favor del individuo (o por lo menos de ciertos individuos). Se trata del régimen de derechos y privilegios parlamentarios del que Locke fue vocero en 1688, y que luego fue defendido por la clase aristocrática gobernante de la Inglaterra del siglo XVIII y de manera aún más militante por Edmund Burke en 1790.

Francia simbolizó la otra corriente dentro del liberalismo político. La libertad fue concebida como universal, susceptible de ser descubierta mediante la razón y aplicable a todos los hombres. Mientras que la idea de John Locke sobre los derechos inalienables del individuo tuvo el efecto en Inglaterra de santificar las libertades tradicionales, en Francia su idea fue interpretada de manera más teórica, sobre todo por la debilidad de las instituciones tradicionales bajo la monarquía.[6] Así, en Fran-

[5] RUGGIERO, *History of European Liberalism*, pp. 3-4.
[6] SABINE, *A History of Political Theory*, p. 547.

cia la concepción abstracta de la libertad, particularmente como fue expresada por Rousseau, llevó a la igualdad política y a la soberanía del pueblo. Sin embargo, como señala Ruggiero (en un pasaje que recuerda a Tocqueville), el nuevo liberalismo francés era, al igual que la monarquía, igualitario, "pero su igualitarismo estaba inspirado y ennoblecido por una conciencia racionalista más amplia que atribuía a todos los hombres idéntico valor espiritual y humano".[7] Ésta fue la concepción que Burke tanto deploró en 1790, cuando vio que los revolucionarios la utilizaban para atacar su propio pasado.

Estas dos tendencias opuestas dentro del liberalismo, la francesa y la inglesa, alcanzaron un clímax en la era de la Revolución francesa. El patrón francés no sólo decantó la libertad como un concepto abstracto; también idealizó al Estado centralizado –con la soberanía alojada en un monarca, en el pueblo o en un Napoleón– como el vehículo del cambio. La trayectoria del liberalismo español, primero bajo Carlos III y luego bajo el gobierno popular centralizado de las Cortes de Cádiz, fue en general paralela a la de Francia.[8]

Hubo mucha interpenetración entre estas dos tendencias. Montesquieu logró que el liberalismo "inglés" influyera en Francia, del mismo modo como, tiempo después, Jeremy Bentham aplicó las formas de pensamiento continentales a Inglaterra. Otro ejemplo pertinente es el de los liberales constitucionales franceses del periodo de la Restauración. En su reacción contra la manera en que la concepción abstracta de libertad se había usado para servir a los intereses del nuevo despotismo centralizado bajo la Convención y Napoleón, Benjamin Constant y sus

[7] Ruggiero, *History of European Liberalism*, pp. 81-82. *Cf.* Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*.

[8] En España, la reafirmación de las libertades históricas fue aún más débil que en Francia, pese a los importantes esfuerzos de Jovellanos por promover un estudio de la historia constitucional de España. Véase Herr, *The Eighteenth Century Revolution*, cap. XII. Sobre la fuerza y popularidad del regalismo español bajo Carlos III, véase Sarrailh, *L'Espagne eclairée*, pp. 599 y ss. Pese a las tendencias regionalistas y descentralizadoras de las Juntas de 1808, el resultado de la resistencia nacional contra Napoleón fue una constitución y un régimen diseñados a partir de la Francia revolucionaria.

seguidores encontraron el liberalismo inglés particularmente atractivo. Inspirados en parte por Montesquieu y más aún por un estudio reciente sobre el gobierno representativo inglés, los liberales constitucionales abogaron por un sistema que protegiera al individuo de la tiranía.[9]

Volviendo a México, podemos encontrar en el movimiento liberal de las décadas de 1820 y 1830 una clave para entender mejor el siglo XIX. Aunque estoy plenamente consciente de la variedad dentro del pensamiento liberal mexicano y de los esfuerzos de los historiadores mexicanos por descubrir en los documentos señales tempranas de un radicalismo social, me parece que José María Luis Mora sigue siendo el vocero más importante del liberalismo. Esto es cierto por la profundidad de su pensamiento, su influencia y la manera en que resume la tradición liberal decimonónica. La obra de Mora, escrita casi por completo entre 1821 y 1837, demuestra claramente la tensión dentro del liberalismo mexicano y su orientación central.

El pensamiento de Mora debe entenderse por etapas. La primera comenzó en 1821 y acabó más o menos en 1830. La segunda corresponde a su *Disertación* sobre la propiedad eclesiástica de 1831 y a los escritos que surgieron de su asociación con el régimen de la reforma de 1833-1834.

Hay un paralelismo llamativo entre las ideas políticas de Mora en la década de 1820 y las de los liberales constitucionales franceses de la misma época. Además de los indicios de influencia intelectual abierta, pienso que se puede afirmar que Mora asociaba los problemas de su país con los de la Francia posnapoleónica. Había muchas analogías en las que apoyarse: las experiencias revolucionarias que en ambos países habían producido violencia social; el aparente rompimiento con la monarquía y el poder corporativo, con la esperanza de instituir un gobierno representativo basado en un régimen de legislación uniforme; o el surgimiento de dictadores militares como "emperadores" autonombrados. Mora mostraba un considerable conocimiento y comprensión de

[9] RUGGIERO, *History of European Liberalism*, pp. 158-171.

la historia francesa y española de la época revolucionaria, y es probable que desarrollara sus ideas en un marco comparativo.

Los escritos de Mora de la década de 1820, como los de los liberales constitucionales de Francia, se centran en la defensa de las libertades individuales ante el poder despótico. Subrayó que el despotismo podía presentarse en muchas formas, y atacó por igual las teorías de Rousseau, la política de Iturbide y las acciones arbitrarias de los congresos mexicanos de la década. Con mucha frecuencia, Mora criticó la doctrina democrática de la soberanía popular, cuya introducción en México atribuía a la Constitución española de 1812.[10] Mora sentía que sólo los dueños de propiedades debían ser ciudadanos. Sin embargo, al igual que los liberales constitucionales franceses, también él aceptaba el cambio ("la revolución del siglo", como la llamaba) y esperaba consolidar los beneficios de la guerra de Independencia: los beneficios de la libertad individual a expensas del privilegio y el poder absoluto.

Específicamente, Mora insistió en la libertad de prensa, en la necesidad de un poder judicial independiente con jurados ciudadanos y en el federalismo. Fue siempre un defensor insistente del federalismo y, aunque con ciertas reservas, apoyó la Constitución de 1824. Se involucró profundamente en la política del Estado de México y consideraba esenciales las libertades provinciales e incluso las municipales.[11] Sin embargo, es significativo que, a diferencia de la mayoría de los federalistas, hiciera escasas referencias –si es que alguna– a la experiencia de Estados Unidos. Es más, en cierto momento Mora citó como precedente del federalismo el esfuerzo del reformador francés Turgot que en 1774 trató de establecer asambleas provinciales basadas en la tenencia de propiedad.[12] El entusiasmo del doctor Mora por el federalismo se expresaba

[10] Mora, *Obras sueltas*, II, p. 281. Sobre Rousseau, véanse las pp. 25-26. Sobre la Constitución de 1812, pp. 277, 299. Sobre referencias específicas a los liberales constitucionales franceses, pp. 25-26, 93, 103.

[11] Este aspecto de la carrera de Mora requiere mayor estudio. Una fuente importante, tanto sobre Mora como para obtener un mayor entendimiento del liberalismo de la década de 1820 en general, es *Actas del congreso constituyente*.

[12] Mora, *Obras sueltas*, II, p. 455.

en el espíritu de los liberales franceses, que buscaban frenar la tradición predominante del poder central. El ejemplo de Estados Unidos parece figurar poco en el pensamiento de Mora; y de hecho, en el liberalismo mexicano en general puede representar un elemento mucho más superficial de lo que se supone comúnmente.

Aunque la mayoría de los escritos de Mora de esta época tiene un tono marcadamente abstracto y rara vez desciende al nivel de las realidades mexicanas,[13] sí vinculó su "liberalismo constitucional" con un asunto vital de entonces: la expulsión de los españoles en 1827 y 1829. Aunque fue incapaz de detener la marea de fanatismo antiespañol que emanó del Congreso y de los estados, Mora defendió los derechos civiles de los españoles vigorosamente en una serie de artículos publicados en *El Observador*.[14] Ésta era una actitud muy valiente en la década de 1820, pues la posición liberal más popular consistía en rechazar la herencia española y todo lo que ella representaba.

A partir de 1830 hay un cambio claro en la orientación del pensamiento de Mora, que coincide con el caos político que llevó al poder a Vicente Guerrero y luego a su vicepresidente, Anastasio Bustamante. Mora no tardó en rechazar el régimen, en el que Lucas Alamán era una fuerza motriz, y durante los cuatro años siguientes su discusión sobre las garantías individuales fue dando lugar a una defensa de los poderes extraordinarios [del Ejecutivo].[15] Este cambio alcanzó un clímax en 1834, cuando Mora criticó a su amigo y colaborador, el vicepresidente Gómez Farías, por no usar todo el poder del gobierno en contra de Santa Anna y otros rebeldes. Mora llegó a lamentar que Gómez Farías no se

[13] Es posible encontrar mayores pruebas de esta tendencia en el semanario *El Amigo del Pueblo* (México, 1827-1828).

[14] Ver en particular *Obras sueltas*, II, pp. 140, 148, 490. Mora fue editor de *Observador de la República Mexicana* (México, 1827-1830), donde apareció la mayoría de sus escritos de la década de 1820.

[15] [Un análisis más detenido de la postura de Mora sobre el régimen de Bustamante, a quien inicialmente consideró capaz de restaurar el sistema constitucional, puede verse en Hale, *El liberalismo mexicano*, pp. 107-112].

atreviera a dar un paso anticonstitucional.[16] En cuatro años, Mora había abandonado su liberalismo constitucional. ¿Cómo explicamos este cambio de postura?

Es probable que hacia 1830 Mora se diera cuenta de que el problema básico de México no era garantizar las libertades individuales en contra del poder irresponsable, sino más bien liquidar el Antiguo Régimen, para que el individualismo adquiriera algún sentido. El liberalismo constitucional fue más importante en Francia que en México durante la década de 1820 porque la Revolución había destruido casi todo el régimen de privilegios corporativos. En México permanecía intacto. Después de 1830, Mora comenzó a quejarse de las deficiencias de la Constitución de 1824, sobre todo porque ésta no decía nada acerca de los fueros de la Iglesia y del ejército.[17] Fueron particularmente elocuentes sus célebres pasajes condenatorios del "espíritu de cuerpo", que llevaba a muchos hombres a identificarse con una corporación u otra, y sólo vagamente con la nación.[18] Guiados intelectualmente por Mora, los reformadores de 1833 buscaron arrancar de raíz el espíritu de cuerpo.

Es importante señalar que los escritos reformistas de Mora de esos años contenían numerosas referencias a los Borbones españoles y a sus políticas. Aunque no era un apologista del régimen colonial, Mora sentía una evidente admiración hacia las reformas borbónicas, especialmente en la cuestión del control real sobre la Iglesia.[19] Esta admiración es notoria en su *Disertación* de 1831 sobre la propiedad eclesiástica, que probablemente fue el punto de partida del anticlericalismo del siglo XIX.[20]

[16] MORA, *Obras sueltas*, I, pp. CCLXV, CCXXXVII. [Sobre la crítica al "excesivo respeto a las formas constitucionales" de Gómez Farías, véase HALE, *El liberalismo*, pp. 113-114].

[17] MORA, *Obras sueltas*, I, p. VIII. El material de Mora que aparece en el vol. I de *Obras sueltas* se escribió después de 1830. El material del vol. II es anterior.

[18] Ver específicamente MORA, *Obras sueltas*, I, pp. XCVI y ss.

[19] MORA, *Obras sueltas*, I, pp. XXI, CIV-CV. También *Méjico y sus revoluciones*, vol. I, pp. 85, 233.

[20] "Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos, y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia

En este ensayo, Mora ofreció un recuento histórico de los derechos regalistas sobre la propiedad eclesiástica y atacó ferozmente los argumentos de la Iglesia de que sus propiedades eran inalienables porque se habían "espiritualizado". Mora se refirió al decreto de 1804, que había desamortizado ciertas propiedades eclesiásticas en México para respaldar una emisión de bonos de la Corona española. Incluso sostuvo que este decreto había servido como precedente de las leyes de reforma de 1833.[21]

¿No estaba Mora recurriendo a las tradiciones borbónicas para hacer frente al resurgimiento de las corporaciones? En el propio pasado mexicano se encontraban las bases de una política que podía secularizar a la sociedad sin fomentar una peligrosa democracia popular. En sus escritos históricos, Mora destacó a reformistas ilustrados como el obispo Abad y Queipo y los intendentes Riaño y Flon, todos españoles que en los años inmediatamente anteriores a la independencia habían pedido un cambio político y económico.[22] Incluso miró con mejores ojos que antes a las radicales Cortes españolas de 1810 y 1820, pues aunque nunca había aceptado sus doctrinas democráticas, reconocía que su trabajo había introducido las semillas de la libertad en las colonias.[23] Así, en esta segunda etapa, José María Luis Mora encarnó lo que se convertiría en la principal orientación del liberalismo político mexicano: su adherencia a las formas de pensamiento continentales –es decir, francesas y españolas–, en particular la dependencia hacia el poder estatal para conseguir la libertad.

---

o supresión", en *Obras sueltas*, I, pp. 170-250. Este ensayo está fechado el 6 de diciembre de 1831.

[21] *Obras sueltas*, I, pp. [182,] 276.

[22] Mora, *Méjico y sus revoluciones*, IV, pp. 38 y ss. Mora reimprimió muchos de los escritos de Abad y Queipo en sus *Obras sueltas*, I, pp. 3-170. La admiración de Mora por el obispo merece mayor estudio, porque Abad y Queipo fue un acérrimo defensor de las inmunidades eclesiásticas y se opuso al decreto para expropiar la propiedad eclesiástica de 1804.

[23] Mora, *Méjico y sus revoluciones*, IV, p. 372.

Hay que considerar aun un elemento: el utilitarismo. Fue tan grande el efecto de la idea utilitaria, que al menos un discípulo del pensamiento liberal europeo le concedió una importancia central en su interpretación.[24] Examinemos cómo el utilitarismo se injertó sobre las concepciones españolas de reforma para darle a la tradición liberal mexicana su carácter peculiar.

Aunque la principal influencia del utilitarismo en el mundo hispánico llegó a través de su principal exponente, Jeremy Bentham, hay que decir algunas palabras acerca de su historia anterior. En términos muy generales, el ideal utilitario se basó en el secularismo del Renacimiento, el espíritu científico del siglo XVII y el intenso cuestionamiento de principios morales derivado de la religión revelada, lo cual ocurrió durante los últimos años del reinado de Luis XIV.[25] Sin embargo, para nuestros propósitos, el origen del utilitarismo se puede ubicar convenientemente con John Locke, quien desarrolló la idea de que el entendimiento humano se basaba en la percepción sensorial, más que en ideas innatas, como la existencia de Dios.

Esta nueva psicología de la experiencia sensorial se desarrolló en el siglo XVIII tanto en Inglaterra como en el continente europeo, pero quizás de manera más significativa en Francia. Como lo formuló en particular Helvétius en su obra *Sobre el espíritu* (1758), el comportamiento humano estaba sujeto a dos fuerzas motrices: el deseo de placer y el rechazo al dolor. El hombre buscaba la felicidad, y no era "malo", como decían los moralistas tradicionales. La maldad entre los hombres era simplemente estar sujetos a sus propios intereses y placeres. El conocimiento era la clave de la felicidad, que ahora era el bien supremo: "la única limitación del hombre era la ignorancia, y la ciencia ofrecía posibilidades ilimitadas".[26] El problema básico de la sociedad era armonizar los intereses individuales con el interés general, que Helvétius –y

[24] LASKI, *The Rise of Liberalism.*

[25] Sobre este último ver en particular HAZARD, *The European Mind.*

[26] MARTIN, *The Rise*, p. 122 [la obra se publicó en inglés con el título de *Essays on the Mind* en 1759].

a partir de él, Bentham– consideraba el terreno adecuado para la legislación. El mayor bien para la mayoría (o utilidad) era el parámetro con el que se podía juzgar el valor de las instituciones sociales. El beneficio particular de cierta clase social o de una entidad corporativa impedía la asociación de los intereses individuales con el interés general.

En realidad, el principio de la utilidad era bastante distinto del de los derechos inalienables y evidentes en sí mismos, que también provenía de Locke y que constituyó la base de la concepción abstracta o generalizada de libertad política en Francia. Por lógica, los derechos se tienen que juzgar por su utilidad, de modo que no pueden ser inalienables o evidentes en sí mismos. Sin embargo, este problema se evitó porque los reformadores políticos en Francia podían atacar los privilegios corporativos, las distinciones de clase y la legislación arcaica en nombre tanto de la utilidad como de los derechos naturales de los hombres.[27] Jeremy Bentham, por ejemplo, que descalificaba la *Declaración* francesa de 1789 como "un simple lloriqueo sobre papel", acabó justificando en aras de la utilidad "los mismos derechos que los franceses defendían en nombre de la naturaleza".[28]

Jeremy Bentham fue a Francia en 1770 y absorbió el utilitarismo francés, especialmente en la formulación de Helvétius. Aunque en cierto sentido el utilitarismo tenía raíces inglesas, el acercamiento de Bentham a los problemas políticos, al menos, era decididamente continental en espíritu.[29] El peso de su crítica siempre recaía en instituciones establecidas. Para Bentham, como para Adam Smith en el terreno económico, el espíritu corporativo era el mayor obstáculo de la utilidad, es decir, de la armonía de intereses en la sociedad. De acuerdo con Halévy, la gran pasión de Bentham por la codificación jurídica era "una idea continental, no británica".[30]

[27] Sabine, *A History of Political Theory*, pp. 566-567.

[28] Martin, *The Rise*, p. 7.

[29] Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, pp. 18, 161.

[30] Halévy, *The Growth*, p. 86.

Su acercamiento a las instituciones inglesas fue diametralmente opuesto al de Edmund Burke. Bentham era un simplificador; Burke sacralizaba las complicaciones del sistema británico. Es relevante que, siendo muy joven, Bentham fuera conservador y admirador del despotismo ilustrado. Es más, Halévy sostiene que en su impaciencia por hacer reformas jurídicas y judiciales, Bentham nunca fue un liberal en el sentido inglés: "simplemente pasó de un autoritarismo monárquico a un autoritarismo democrático [después de 1815], sin detenerse en el punto intermedio, que es el liberalismo anglosajón".[31] Fue sin duda por la afinidad de Bentham con los reformistas franceses que resultó tan influyente en el mundo ibérico. Halévy dice que "en España se convirtió en una especie de semidiós" y que sus ideas influyeron fuertemente en las discusiones del sistema de cámara única y del nuevo código civil de 1821. Ejerció una influencia similar en México.

Los usos políticos y jurídicos de la doctrina utilitaria fueron sólo una parte de su importancia: también dominó los aspectos económicos y sociales del pensamiento liberal. La fuerza motriz del interés individual, iluminado por el conocimiento y liberado de las ataduras institucionales, propiciaría riqueza, prosperidad y una buena sociedad. El sistema de los fisiócratas en Francia, que promovía la libertad del terrateniente individual y atacaba las costumbres señoriales y las restricciones internas al comercio, fue una variación del pensamiento económico utilitario. La visión general de Adam Smith sobre la libertad económica individual y sus beneficios (que por cierto se oponía a los fisiócratas por su desprecio de las manufacturas) fue sin duda la más importante e influyente de estas variaciones.

En España, la doctrina utilitaria está contenida en cada párrafo del *Informe de ley agraria* (1795) de Gaspar Melchor de Jovellanos, cuyas ideas influyeron el pensamiento agrario del siglo XIX en México.[32] Después de absorber el pensamiento fisiocrático, Jovellanos se dispuso a

[31] HALÉVY, *The Growth*, pp. 375-376.

[32] Por ejemplo, en Mora en la Ley Lerdo de 1856, y luego en MOLINA ENRÍQUEZ, *Los grandes problemas nacionales*, pp. 81-84.

sondear el régimen agrario en España y concluyó que "el único fin de las leyes, respecto de la agricultura, debe ser proteger los intereses de sus agentes, separando todos los obstáculos que pueden obstruir, o entorpecer su acción y movimiento".[33] Más adelante, el ensayo detalla los distintos obstáculos físicos, morales y políticos, cuya remoción permitiría el libre juego de intereses individuales, base de la prosperidad general.

En México, el utilitarismo penetró en el pensamiento del doctor Mora. En 1827 lo vemos hablar del "sabio Bentham" y estar de acuerdo en que "la utilidad [no sólo] es el origen de todo derecho, sino también el principio de todas las acciones humanas".[34] En todos los escritos anticlericales de Mora corre una vena de ética utilitaria. Parecería que el ataque general de Mora al privilegio corporativo se hacía en nombre de la utilidad, no desde el punto de vista de los derechos naturales. En muchas ocasiones, Mora parece cercano al espíritu de Bentham, sobre todo cuando ensalza la necesidad de una mentalidad laica cabal en el país. Deploraba la confusión que tenía la gente entre pecados religiosos y delitos civiles; la intolerancia oficial de los no católicos llevaba a la gente a considerar al protestante como un delincuente político.[35] Cuando Mora hablaba de progreso, lo hacía en términos utilitarios, basándolo en el individuo libre que identificaba sus intereses con el interés general de la sociedad.

Para reconstruir a México sobre una base secular, era necesario hacer algo más que derribar la estructura corporativa de la sociedad: también debían tomarse medidas positivas. Mora se centró en la educación, y como su secretario (1833-1834) sentó las bases de un sistema que pudiera formar al *hombre positivo*, un ciudadano de mente progresista. El resultado fue la abolición de la universidad y la breve inauguración de un sistema nacionalizado de educación superior laica. Es interesan-

[33] Jovellanos, *Informe de ley agraria*, p. 83 y *passim.*

[34] Mora, *Obras sueltas*, II, p. [209].

[35] Mora, *Méjico y sus revoluciones*, I, p. 521 y ss. *Cf.* Fernández de Lizardi, *Conversaciones del payo y el sacristán*, I, núms. 2-5.

te que en el *Indicador*, un semanario que Mora editaba en esa época, aparecieran noticias sobre las nuevas reformas educativas, intercaladas con reimpresiones de las propuestas educativas de Jovellanos, escritas en España entre 1780 y 1800.[36] Así, un análisis del programa de 1833 revela que la filosofía utilitaria estaba entretejida con una concepción de reforma que seguía las reformas regalistas borbónicas.

El utilitarismo alcanzó sus efectos más profundos mediante la aceptación generalizada de la doctrina del liberalismo económico. Fuera del industrial Esteban de Antuñano, de quienes por un tiempo fueron editores de *El Siglo XIX* y de los defensores de las industrias artesanales, como Francisco García en Zacatecas, el pensamiento económico de los liberales políticos de México estaba dominado por el *laissez faire*. La minería, el libre comercio y la agricultura habrían de ser las bases del desarrollo mexicano. La "industria forzada" y los aranceles correspondientes eran atacados violentamente.[37]

El liberalismo continental, tal y como lo expresaban los fisiócratas, Jovellanos y los vencedores de clase media de la Revolución francesa, vislumbraba una nueva sociedad arraigada en el ciudadano propietario y terrateniente. Tocqueville sostenía que la Revolución francesa abolía todos los privilegios, salvo el de la propiedad, que hasta cierto grado se asociaba con la igualdad en una sociedad agrícola como Francia.[38] En México, Mora, Lorenzo de Zavala y sus colegas de 1833 buscaron crear una sociedad burguesa rural al insistir en la propiedad como criterio para determinar los derechos de sufragio y ciudadanía, y al defender los esquemas de colonización rural con campesinos europeos. Incluso el liberalismo constitucional de Mora en la década de 1820 tiene una orientación que Ruggiero llama "continental", porque "se origina en la institución económica y jurídica de la propiedad moderna o burguesa, universalizada y codificada por la Revolución francesa".[39] Sin embargo,

[36] Véase *Indicador de la Federación Mejicana* (1833-1834), III-IV.

[37] Sobre estos argumentos, véase mi texto "Alamán, Antuñano y la continuidad del liberalismo", pp. 226-228 [en la presente edición, pp. 34-36].

[38] Tocqueville, *Recollections*, p. 10; Martin, *The Rise*, p. 235.

[39] Ruggiero, *History of European Liberalism*, pp. 417-418.

el ejemplo de Francia era engañoso, porque México era en esencia un país de latifundios y de campesinos indígenas empobrecidos, y esta estructura había quedado básicamente intacta con la guerra de Independencia. Reacios a tocar la propiedad privada, los reformistas tenían que basar la nueva sociedad de pequeños propietarios en la desamortización de los bienes eclesiásticos, legislada en 1833 y nuevamente en 1856.

Para 1834 vemos una contradicción aparente entre el énfasis de la política liberal en un Estado fuerte para atacar el privilegio corporativo y la tendencia liberal económica hacia un individualismo sin obstáculos. Aquí nos puede servir de guía otra consideración del utilitarismo en Europa. Élie Halévy, quien ha estudiado más a fondo el asunto, ha subrayado el problema constante que existía entre la identificación "artificial" y "espontánea" de los intereses individuales. ¿La fusión de intereses para el bien común era natural y espontánea o era necesario imponer esta identificación de manera artificial? Jeremy Bentham, preocupado sobre todo por cuestiones políticas y jurídicas, llegó a defender la identificación artificial de intereses y la importancia de las acciones del Estado.[40] En cambio, la conclusión de las teorías económicas derivadas del utilitarismo era que la identificación de intereses ocurría de manera espontánea, por efecto de las leyes de la naturaleza. Adam Smith y los fisiócratas argumentaban en este sentido, como lo hacía Bentham en cuestiones económicas; sin embargo, todos defendían la necesidad de un Estado fuerte para atacar los privilegios políticos.[41] De manera equivalente, en España Jovellanos apoyaba el regalismo de Carlos III.

El "doble sentido en que [los utilitaristas] entendían la identificación de intereses" es particularmente aplicable a México. El privilegio económico, aún firmemente arraigado después de la Independencia, no estaba amenazado por las teorías económicas utilitarias. El privilegio político, en cambio, era atacado de manera consistente e incluso efectiva. ¿Acaso la contradicción dentro del liberalismo temprano (y, más adelante, dentro del sistema porfiriano), entre un Estado político fuerte

[40] Ver Halévy, *The Growth*, pp. 36, 264, 498.

[41] Martin, *The Rise*, p. 303.

y un *laissez faire* rampante, no provenía en parte de la dicotomía dentro de la doctrina utilitaria? ¿Acaso no existe una contradicción semejante en el México industrial de nuestros días?

LIBERALISMO Y CONSERVADURISMO

Llegados a este punto, sería revelador intentar discernir las distinciones entre liberalismo y conservadurismo hacia mediados del siglo XIX. Si bien es cierto que tendemos a generalizar el tema del liberalismo en América Latina a partir de la experiencia de México, puede deberse a que este país fue el campo de batalla clásico entre liberalismo y conservadurismo. ¿En qué consistía el conflicto?

La visión tradicional, replanteada recientemente por Jesús Reyes Heroles define el liberalismo y el conservadurismo como las "dos caras de la evolución política de México. Inconcebible es la una sin la otra". Esta interpretación, que en esencia perpetúa el esquema de progreso *vs.* reacción sostenido por los propios liberales, debe ser cuestionada de manera crítica.[42]

Cualquier discusión del conservadurismo en el siglo XIX debe partir de Lucas Alamán, sin duda la gran figura del México independiente hasta su muerte en 1853.[43] En muchos sentidos, Alamán personifica el conservadurismo mexicano. Consideremos por ejemplo sus antecedentes familiares, de criollos ricos íntimamente vinculados a la minería en Guanajuato, su clara predilección por el centralismo y el gobierno auto-

[42] Véase STEIN, "Tasks Ahead for Latin American Historians", pp. 424-433, especialmente la afirmación de que "los historiadores hemos buscado con tanta ansia los gérmenes de cambio, que hemos hecho caso omiso de las bases firmes de la historia, teoría y práctica políticas latinoamericanas... La tradición conservadora no ha sido para nada patológica, sino que ha mostrado una extraordinaria vitalidad [...] Los estudios académicos sobre el conservadurismo brillan por su ausencia" [La cita de REYES HEROLES se encuentra en *El liberalismo mexicano*, II, p. xiv].

[43] Una biografía crítica de Alamán alimentaría inconmensurablemente nuestra comprensión de los años posteriores a la Independencia. Un estudio poco crítico, que sin embargo se basa en muchos documentos oscuros, es el de VALADÉS, *Alamán.* Para un estudio perceptivo del pensamiento de Alamán, véase GONZÁLEZ NAVARRO, *El pensamiento político*.

ritario, su defensa consistente de la herencia española, cuyo clímax fue su esfuerzo por defender las enormes propiedades del duque siciliano que era el heredero decimonónico del patrimonio de Cortés,[44] su apoyo temporal y espiritual a la Iglesia en contra de los ataques liberales, y finalmente su defensa abierta de la monarquía en 1846 y sus argumentos más cautelosos en los años de 1848-1853. Aun así, Alamán sigue siendo ambiguo y resulta engañoso describirlo, como hace Reyes Heroles, como un "conservador integral".[45]

Lo que confunde la distinción entre lo liberal y lo conservador, cuando consideramos a Alamán como representante de lo segundo, es el aspecto empresarial de su trayectoria. Fue Alamán el pionero más importante de la industria nacional en el siglo XIX. Ya se han estudiado ampliamente sus actividades empresariales, primero como promotor minero, luego como fundador del banco estatal Banco de Avío en 1830, para apoyar la industria incipiente, y finalmente como un industrial activo.[46] Básicamente, la visión de Alamán sobre el desarrollo económico para México, sin apartarse del *laissez faire*, era dinámico y progresista. La revolución industrial de esa época en México, llámese "liberal" o "conservadora", le debe mucho a Lucas Alamán, el arquetipo del conservadurismo político en el siglo XIX.

A diferencia del *laissez faire*, que atrajo a la mayoría de los liberales, la industria nacional no se basaba en un argumento filosófico, sino más bien en una tradición (las empresas artesanales de la época colonial) y en la comprensión instintiva de que un país no podía vivir completamente de importar y exportar. Volviendo a Alamán, su posición resulta obviamente paradójica e inconsistente, porque el Alamán que dejó intactas las tierras de la Iglesia, que toleró los privilegios especiales de los

[44] Hace falta estudiar qué ocurrió con el patrimonio de Cortés en el siglo XIX. Se sabe bastante acerca de sus propiedades en el siglo XVI por los trabajos de Simpson, Chevalier y otros. Es gratificante ver que su historia colonial es el tema de la tesis doctoral de G. Michael Riley en la Universidad de Nuevo México [véase RILEY, *Fernando Cortés*].

[45] REYES HEROLES, *El liberalismo mexicano*, III, p. 457.

[46] Véase POTASH, *El banco de avío de México*; GONZÁLEZ NAVARRO, *El pensamiento político*; REYES HEROLES, *El liberalismo mexicano*; CHÁVEZ OROZCO, *Historia de México*.

militares y que favoreció un gobierno autoritario, también promovió un desarrollo industrial que socavaría el antiguo régimen. Al buscar una analogía que ayude a entender mejor a este personaje, no me remito a Edmund Burke, como hace Reyes Heroles (aunque Burke obviamente fue una inspiración para las posturas políticas y sociales de Alamán), sino a la España borbónica.[47]

Las primeras épocas de Alamán en Guanajuato, con el intendente ilustrado Riaño, vieron la revitalización de la industria minera a través de apoyos y préstamos gubernamentales. El Banco de Avío de 1830 se derivó claramente del Banco de Avíos de la década de 1780. Esta afinidad con las políticas borbónicas plantea una pregunta interesante: ¿no hemos encontrado ya que los liberales de 1833, encabezados por el doctor Mora, también recurrieron a las tradiciones borbónicas en sus políticas de reforma? El hecho es, pues, que la política borbónica inspiró a ambos bandos políticos en el México del siglo XIX.

¿No será que un estudio más profundo de las corrientes políticas y económicas en España entre 1760 y 1800 ayudaría a entender la naturaleza del conflicto liberal-conservador en México? Por ejemplo, Richard Herr ha demostrado que la política económica de Carlos III era en realidad de orientación mercantilista: las ideas fisiocráticas y el *laissez faire* todavía no encontraban acogida en los proyectos de gobierno.[48] La influencia de Jean Baptiste Colbert era fuerte, y la industria y el comercio florecieron apoyados por el gobierno, en particular las manufacturas con textiles de algodón. Para 1792, esta última industria en Barcelona había superado a la francesa y competía con la de Inglaterra; de acuerdo con los ideales mercantilistas, la agricultura era claramente secundaria. En este contexto, el *Informe* de Jovellanos, de corte utilitario y fisiocrático, fue un radical cambio de rumbo.

En México, un punto que distingue a Alamán (y quizás también a Esteban de Antuñano) de los liberales es su adherencia a las concep-

[47] Discutí la relación entre Alamán y Burke con mayor detalle en "Alamán, Antuñano", pp. 228-231 [en la presente edición, pp. 36-39].

[48] HERR, *The Eighteenth Century Revolution*, cap. V.

ciones mercantilistas en oposición a las ideas económicas derivadas del utilitarismo. De hecho, Alamán parece no haber sido tocado por el *laissez faire* o las ideas de Bentham en ningún aspecto de su pensamiento. En este sentido no se parece a Edmund Burke, que fue seguidor fiel de Adam Smith en el terreno económico. Esta interpretación apoyaría en cierto sentido la afirmación de Reyes Heroles de que, al promover la industria, Alamán trataba de desarrollar una clase industrial que desterrara el régimen de privilegios en México. Sin embargo, la idea de Alamán no provenía de Edmund Burke, como afirmaba Reyes Heroles, sino más bien del mercantilismo borbónico. Esto sugeriría que la tradición industrial mexicana, originada en Alamán, se ha desarrollado dentro de un marco mercantilista.

Con lo anterior queda claro que hay que ser cautelosos al distinguir entre liberales y conservadores a partir de su actitud hacia la herencia española de México. Hemos tomado muy al pie de la letra las declaraciones liberales en contra de todo lo español y colonial, y hemos concluido, sin más, que el liberalismo fue sobre todo un esfuerzo por construir una nueva sociedad basada en los modelos de Francia, Inglaterra y Estados Unidos. Las tradiciones españolas eran importantes para los liberales, tal como lo fueron para los conservadores. La diferencia, por supuesto, era el grado de adherencia a las políticas españolas y coloniales, y cuáles de estas políticas recibían apoyo. Tanto Alamán como Mora defendieron a Hernán Cortés y la importancia de la conquista española, pero Alamán llevó su defensa mucho más allá y escribió tres volúmenes sobre el tema.[49] Gran parte de la discusión de Mora acerca de la historia novohispana se centró en los tres siglos de esfuerzos por obtener la independencia.[50] Alamán era claramente un apólogo de la herencia española de México; Mora no lo era. Lo que hizo Mora fue perpetuar la tradición española del poder del Estado y adaptarla a los usos reformistas, bajo la égida de la nueva filosofía del utilitarismo.

[49] Alamán, *Disertaciones*.

[50] "Méjico en diversas tentativas para establecer la independencia", en Mora, *Méjico y sus revoluciones*, III, pp. 193-376.

¿Cómo diferían los liberales y los conservadores en sus actitudes sociales? Esto plantea inmediatamente la pregunta sobre la propiedad privada de la tierra. La búsqueda de un "liberalismo social" –en particular, un precedente decimonónico del agrarismo radical de la Revolución– ha intrigado a los historiadores mexicanos, y más recientemente a Reyes Heroles, quien ha presentado una gran cantidad de documentos, muchos hasta ahora desconocidos. A lo largo del siglo XIX aparecen distintos voceros de la reforma agraria, que atacan directamente las grandes propiedades individuales: Hidalgo y Morelos, algunos radicales en el Congreso Constituyente de 1823-1824, Francisco García, Mariano Otero y Ponciano Arriaga, por mencionar sólo a los más destacados. Sin embargo, es fácil sobrevaluar la importancia de estos radicales en su momento, y me resulta difícil afirmar con Reyes Heroles que el "ver la tierra como problema es casi consustancial a nuestra lucha por la libertad".[51]

De estos voceros, Ponciano Arriaga hizo el ataque más directo a los grandes latifundios. La ocasión fue una opinión disidente expresada el 23 de junio de 1856, como miembro del comité constitucional que estaba redactando el artículo 17, que condicionaba el derecho a la propiedad al derecho a trabajar.[52] Arriaga, junto con José Castillo Velasco, no estaba de acuerdo porque sentía que la ley no llegaba suficientemente lejos. Arriaga no podía aceptar la doctrina de la propiedad privada. ¿Qué sentido podía tener semejante teoría –preguntaba– en un país como México, donde la tierra, y por lo tanto el poder, estaban concentrados en pocas manos? Increpaba a sus colegas: "se proclaman ideas y se olvidan las cosas... Nos divagamos en la discusión de derechos y ponemos aparte los hechos positivos".[53] Luego procedió a detallar los abusos del latifundismo: peones por deudas, monopolio de tierras baldías, invasión impune de comunidades indígenas indefensas, poder político y jurídico dentro de las haciendas que rivalizaba con el poder estatal.

[51] REYES HEROLES, *El liberalismo mexicano*, III, p. 541.
[52] ZARCO, *Historia del congreso*, pp. 387-404.
[53] ZARCO, *Historia del congreso*, p. 388.

Son los mismos abusos que Andrés Molina Enríquez atacó nuevamente en 1909 y que constituyeron el ímpetu de la reforma posterior a 1915.

Arriaga había ido claramente más allá del individualismo doctrinario: su interés era la obligación social. Sostenía que el derecho individual no incluía el derecho a la opresión social y económica, que atentaba contra el "irrevocable sacrificio de la libertad del hombre". Él y otro disidente, Castillo Velasco, aceptarían la legitimidad de la propiedad privada sólo si se sujetaba a la función social.[54] Arriaga concluyó su discurso con diez medidas específicas para reorganizar racionalmente el sistema de tenencia de la tierra en México, medidas que luego caracterizarían los programas de reforma del siglo XX.[55]

Las propuestas como ésta –y otras que se pueden citar– constituyen lo que Reyes Heroles llama atinadamente la corriente "socialista" de la Reforma. Sin embargo, estas posturas representaban sólo un margen radical, que contrastaba notoriamente con la Ley Lerdo de mayo de 1856 y su posterior incorporación a la Constitución. La Ley Lerdo y las leyes de 1859, interesadas sobre todo en la desamortización de los bienes eclesiásticos, no emprendieron "la reestructuración de las clases sociales ni la desconcentración de la propiedad laica".[56] El objetivo era más bien político –alejar aún más a la Iglesia de una posición de poder– y económico: aumentar los recursos del gobierno y conseguir préstamos extranjeros. Ni Mora ni Zavala –como tampoco líderes posteriores, como Lerdo y Ocampo– apoyaban el régimen de los latifundios. Mora declaró en varias ocasiones que defendía una sociedad de pequeñas propiedades independientes.[57] Melchor Ocampo esperaba que las leyes de nacionalización de 1859, si se instituían correctamente, realizarían lo que había hecho al Revolución en Francia: producir una clase media terrateniente y atada a la causa de la reforma.[58]

[54] Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, III, p. 603 [la cita textual de Arraiga se encuentra en la p. 230].

[55] Zarco, *Historia del congreso*, p. 402 y ss.

[56] Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, III, p. 632.

[57] Mora, *Obras sueltas*, I, pp. 227, 318, 349-350.

[58] Sierra, *Juárez, su obra y su tiempo*, p. 168.

Sin embargo, debemos concluir que en realidad había pocas diferencias tangibles entre liberales y conservadores en la cuestión de la hacienda privada. El predominio del utilitarismo y su énfasis en la inviolabilidad de la propiedad les impedía llegar al problema de la concentración de tierras. Los conservadores, como era de esperarse, daban el latifundio por sentado y no tenían nada que opinar sobre el asunto.[59] El lugar de la hacienda en la política y en las ideas es un tema que requiere mayor estudio.

Vinculado de cerca con la cuestión agraria estaba la otra gran preocupación del México del siglo XX: la posición de la población indígena. ¿Había alguna diferencia significativa entre las actitudes y políticas de liberales y conservadores en cuanto a los indígenas? El primer problema que enfrentamos en esta indagación es la ausencia de preocupación por los indígenas como grupo. Los liberales eran apáticos hacia ellos y hacia los problemas de integración social planteados por las diferencias culturales. Mora expresaba un sentimiento liberal generalizado cuando notó que el régimen de Gómez Farías "no reconoció en los actos de gobierno la distinción de *indios* y no *indios*, sino que la sustituyó por la de *pobres* y *ricos*, extendiendo a todos el beneficio de la sociedad".[60]

Francisco López Cámara, en un libro reciente y provocador acerca de los orígenes de la idea liberal, sostiene que la preocupación por el elemento indígena era inherente al uso criollo de las palabras *América* y *americanos* durante la guerra de Independencia. Hombres como Hidalgo, Cos y Morelos concebían una "comunidad nacional" de indios y criollos unidos en contra de los españoles y el pasado colonial. Conclu-

[59] La postura de Francisco Pimentel, un académico proveniente de una familia aristocrática terrateniente y dueño de varias propiedades grandes, es una excepción interesante a esta generalización. En *La economía política aplicada a la propiedad territorial en México* (1866), apoya el *laissez faire* doctrinario, las propiedades pequeñas y un programa moderado de reforma agraria. Sus planes de colonización extranjera (muy parecidos a los de Mora) fueron legislados por el régimen de Maximiliano. Un personaje como Pimentel, curiosa mezcla de conservador y liberal, indica la necesidad de emprender estudios más profundos de este problema general. Véase ELLIS, "Francisco Pimentel".

[60] MORA, *Obras sueltas*, I, p. CCLXIII.

ye que "el indigenismo reivindicador se funde con los ideales del liberalismo, como uno de sus elementos esenciales".[61] Independientemente de que la tesis de López Cámara pueda sostenerse o no para los años revolucionarios, algo sí está claro: si hubo algún interés inicial por los indígenas, éste decayó después de 1821. Los liberales rechazaban la idea de que los indígenas, que constituían la mayor parte de la población, pudieran representar la esencia de la nacionalidad mexicana.[62] El doctor Mora, aunque negaba cualquier creencia en la superioridad racial, delataba su convicción más profunda de que el indígena era inferior y de que había pocas esperanzas de mejorar su condición. Guillermo Prieto declaró categóricamente en 1850 que "n[o] es desgraciadamente en ella [la raza indígena] en la que reside hoy la nacionalidad".[63] Esta actitud del siglo XIX se ilustra aún más con el escaso interés histórico o arqueológico por la civilización mexica.

Hay pocas pruebas de algún choque entre liberales y conservadores por la cuestión indígena, hasta el terrible estallido de la Guerra de Castas entre 1847 y 1853. Durante este periodo, el problema indígena se sumó a los otros grandes temas que formaban el gran debate previo a la Reforma. Justo después de la Guerra de Castas hubo un esfuerzo considerable, expresado en la prensa vigorosa de la época, por explicar las rebeliones, sus orígenes y sus implicaciones para las futuras políticas sociales.

Los voceros liberales, sobre todo en *El Siglo XIX* y *El Monitor Republicano*, atribuían los levantamientos a la acumulación de abusos bajo el opresivo régimen colonial, abusos que la institución liberal de igualdad de derechos y oportunidades, vigente desde 1821, no había podido rectificar. El 1 de abril de 1853, *El Monitor* acusó a las políticas españolas de "sistemar, por medio de disposiciones más o menos hipócritas, el divorcio de las razas". Muchos voceros liberales reconocieron que, pese

[61] López Cámara, *La génesis de la conciencia liberal*, p. 271.

[62] Manuel Gamio comentó en 1916 esta ceguera decimonónica: "Nadie sabía dónde quedaba la Patria". Gamio, *Forjando patria*, p. 68.

[63] Mora, *Méjico y sus revoluciones*, I, pp. 59-73; Prieto, *Indicaciones sobre el origen*, p. 432. Los comentarios de Prieto sobre la cuestión indígena son penetrantes.

a las innovaciones jurídicas, las condiciones básicas de los indígenas seguían inalteradas; no obstante, insistían en que estaban mejor con la república que en la época colonial.[64] *El Monitor* reaccionando a la violencia social, presentó dos alternativas para tratar con la raza indígena: "exterminarla o civilizarla, y mezclarla con las otras". Esta conclusión es similar a la que expresaría Francisco García Pimentel en 1864.[65]

El exterminio y el exilio de indígenas, según el modelo de Estados Unidos, sí tuvo algunos seguidores, sobre todo en las zonas afectadas directamente por las rebeliones y en las regiones del norte, donde las incursiones de *indios bárbaros* habían sido una amenaza constante. En 1848 el diario conservador *El Universal* reimprimió en tono triunfal una de estas declaraciones extremistas, tomada de un periódico de Veracruz.[66] El artículo elogiaba la política india de los anglosajones porque al menos aseguraba la supervivencia, "que es la primera de las leyes". Es más, el artículo sostenía que el conflicto entre las razas era inevitable y que las medidas humanitarias simplemente posponían el momento decisivo. Una declaración aún más descarnada apareció en 1851 en el estado fronterizo de Coahuila, amenazado regularmente por ataques indios. El autor era un clérigo, mayoral en la gigantesca hacienda de Sánchez Navarro:

> Si la legislatura decide decretar que se paguen 25 pesos por cada cuero cabelludo, juro que otorgaré a cada miembro de la legislatura una indulgencia plenaria tan pronto tome yo las órdenes, y poco importa que los legisladores sean excomulgados por esos profundos políticos de la Ciudad de México, que, preocupados por sus teorías europeas, nada saben

[64] Véase, por ejemplo, Zavala, *Ensayo histórico*, II, p. 387; *El Memorial histórico*, 16 de febrero de 1846; C[asarín], *Ligera reseña de los partidos*, p. 74.

[65] *El Monitor Republicano*, 23 de noviembre de 1848; García Pimentel, "Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla", en *Obras completas*, III, pp. 135-149. García Pimentel consideraba que la principal solución al problema indígena era la inmigración de extranjeros blancos.

[66] *El Arco Iris de Vera Cruz*, citado en *El Universal*, 11 de diciembre de 1848.

de las necesidades que, por desgracia, tienen que atender nuestros estados del norte.[67]

Esta actitud fronteriza, que guardaba escasa relación con alguna filiación o principios políticos, era sin duda bastante generalizada. No obstante, nada de esto se hablaba entre "esos profundos políticos de la Ciudad de México". Los periódicos liberales hablaban de la fusión de las razas, de educación e incluso, vagamente, de reforma agraria, aunque llama la atención lo moderado de las medidas sugeridas.[68] La política apoyada con mayor entusiasmo era la colonización, una preocupación liberal perenne reactivada en los años posteriores a la guerra. Varios esquemas de colonización se propusieron en las legislaturas de 1848-1850, pero no fueron aprobados, sobre todo debido a la oposición a la tolerancia religiosa, un prerrequisito para la inmigración extranjera.[69]

La respuesta conservadora a la Guerra de Castas resultó más vigorosa y menos confusa que la de los liberales. Aparecieron numerosos artículos en la prensa conservadora, sobre todo en *El Universal*, que vieron en la Guerra de Castas una oportunidad para desacreditar a la República y contrastar sus fallas con la paz y estabilidad de la Colonia. Más allá de la simple polémica, *El Universal* presentó una explicación enérgica y razonada de la Guerra de Castas, una crítica devastadora de las políticas indígenas de la República y una defensa apasionada del paternalismo colonial.[70] Los conservadores argumentaban que la política española no necesitaba recurrir a la fuerza física para controlar a la población indí-

[67] Citado en Harris III, "The Sánchez Navarros", p. 118 [Harris III, *The Sánchez Navarros*, pp. 83-84. El párrafo citado se tradujo del inglés]. La relación entre el regionalismo y la relación liberal-conservador en México es un tema que amerita mayor investigación, aunque está claro que tiene menor importancia que en Argentina o Brasil.

[68] Véase *El Monitor*, 19 de abril de 1850 y 1 de abril de 1853; *El Siglo XIX*, 15 de septiembre de 1850 y 20 de junio de 1851.

[69] Véase Riva Palacio *et al.*, *México a través de los siglos*, IV, p. 721.

[70] Véase en particular una serie de cinco artículos (escritos probablemente por Lucas Alamán) titulados "Guerra de Castas", que aparecieron el 8, 9, 11, 14 y 15 de diciembre de 1848. *Cf.* Cline, "Related Studies". Este artículo incluye una valoración interesante de los orígenes de la Guerra de Castas.

gena, sino que extendía, por medio de la guía misionera, un sistema de "fuerza moral" que dependía "[d]el desarrollo del principio religioso" y "[d]el respeto profundo a la autoridad".[71]

El sistema que había resultado tan exitoso durante tres siglos se había derrumbado –argumentaba *El Universal*– cuando los caudillos de la época revolucionaria habían incitado al indio en contra de su antiguo amo, para volverlo "libre e independiente, [...] un ciudadano de una gran República". Los dirigentes criollos de la guerra de Independencia "renegaron de su misma raza, y la condenaron al exterminio", porque los indios, al ser incitados a la rebelión, asociaban libremente a los criollos con los antiguos españoles.[72] Por lo tanto, la Guerra de Castas no era una reacción tardía a la opresión colonial, sino más bien, el resultado directo de los ataques liberales a la estructura colonial y de la inyección de las nuevas doctrinas de igualdad e individualismo en la sociedad mexicana. Los conservadores abogaban por un regreso al paternalismo español, el restablecimiento de las misiones, la reinstitución del tributo y la preservación de la comunidad indígena.

El tema de la propiedad comunal despertaba debates particularmente encendidos. En una ocasión, en agosto de 1853, hubo un intercambio tenso entre *El Orden*, un diario conservador, y *El Siglo XIX*. El 13 de agosto, *El Siglo XIX* sugirió (el artículo probablemente era de Francisco Zarco, el editor del periódico) que las recientes rebeliones indígenas habían sido estimuladas por quienes actualmente vivían, frustrados por la ausencia de propiedad privada, bajo el cruel yugo de la comunidad. El "vicio de la comunidad" era el principal responsable de la presencia de dos sociedades en México y de la falta de un carácter industrioso que sólo se podía estimular mediante la iniciativa individual. El sistema comunal, sostenía el autor, citando nada menos que a Jovellanos, era obsoleto y debía suprimirse. Estas ideas de 1853 sugieren el ánimo que prevalecía en el Congreso Constituyente, que era el responsable de que la comunidad indígena quedara desprotegida en la Constitución

[71] [*El Universal*, 9 de diciembre de 1848, p. 1].

[72] [*El Universal*, 14 de diciembre de 1848, pp. 1-2].

de 1857.[73] En este sentido, es importante notar que Ponciano Arriaga y José María Castillo Velasco mostraban un respeto considerable por las Leyes de Indias, que habían dispuesto la protección de la propiedad comunal.[74] Aquí, los agraristas radicales parecen más cercanos a los conservadores que a la posición liberal dominante. ¿No es verdad que el agrarismo y el indigenismo del siglo XX han reflejado una afinidad similar con el paternalismo colonial español?

El problema de los indios reveló con claridad las diferencias entre conservadores y liberales. El argumento liberal se basaba en la libertad individual, la igualdad jurídica y –en línea con la tendencia utilitarista– la antipatía hacia la legislación protectora de cualquier grupo, más aun si se trataba de una "entidad corporativa" como la comunidad indígena.[75] México sería un país donde los indios desaparecerían gradualmente, en el mejor de los casos mediante la colonización europea; un país donde los pequeños terratenientes triunfarían bajo un régimen de igualdad de derechos, de oportunidades individuales y de uniformidad administrativa.

Los conservadores se oponían a esta pasión por la uniformidad y el utilitarismo. Su ideal estaba vinculado a una tradición que incluía entidades jurídicas "privilegiadas". También incluía una fuerte institución religiosa que infundía principios jerárquicos en la sociedad, presidida por un Estado paternalista que procuraba la justicia contra la explotación. Ninguna de las dos posturas mostraba un interés por la libertad y el progreso de la población indígena.

En conclusión, este debate por la Guerra de Castas sugiere que los liberales y conservadores, cada uno apático por distintas razones al progreso de la población indígena, discutieron políticas referentes a los

[73] Retomo la sugerencia de Charles Gibson de que se estudie más ampliamente la comunidad indígena en el siglo XIX: GIBSON, "The Transformation of the Indian Community", p. 603.

[74] ZARCO, *Historia del congreso*, pp. 400-401, 362-365.

[75] Para una evaluación excelente de la posición liberal, véase GONZÁLEZ NAVARRO, "Instituciones indígenas", pp. 115-119, 165 y *passim*.

indios sólo en el contexto de temas más amplios: la herencia colonial, la Iglesia e incluso la forma de gobierno.

Si tomamos en cuenta la intensidad ideológica de la guerra civil que vivió México en la década entre 1857 y 1867, no parece que los temas planteados hasta aquí pudieran haber sentado las bases de un conflicto irreconciliable entre liberales y conservadores. El problema político más evidente del periodo de la Reforma y la Intervención francesa fue la forma del gobierno, es decir, si México debía ser una monarquía o una república. Este problema puede ser menos crucial para el conflicto de lo que parece a simple vista, y lo retomaré más adelante. Queda, pues, un tema importante, que a mi parecer ofrece la clave: la Iglesia.

Concebir el anticlericalismo como el tema central del conflicto entre liberales y conservadores en México no es ninguna novedad. De hecho, el lugar tradicional que ha ocupado la Iglesia en la historiografía ha despertado un esfuerzo reciente por descubrir otros ingredientes del liberalismo del siglo XIX que pueden haberse pasado por alto. Los resultados, como escribió Daniel Cosío Villegas en 1957, son reinterpretaciones de Juárez y de la Reforma que pretenden encontrar los rasgos "duraderos" del movimiento liberal, en oposición a tendencias "superficiales", como el anticlericalismo (superficiales porque parecen haberse debilitado en nuestras épocas).[76] Cosío considera que buena parte de esta reinterpretación es una especie de "encantamiento" o "prestidigitación" historiográfica. Estoy de acuerdo con Jesús Reyes Heroles cuando argumenta que no podemos interpretar el movimiento liberal como "simple anticlericalismo" y que el anticlericalismo era parte de un esfuerzo más amplio por lograr la secularización de la sociedad y por obtener libertades políticas y ciudadanas.[77] No obstante, si lo que estamos buscando es el punto divisorio entre liberales y conservadores, y con ello el asunto

[76] ["Políticamente se exige que en este centenario se recuerde lo importante y duradero y que se pase por alto lo epidérmico y fugaz, es decir, lo anticlerical"]. COSÍO VILLEGAS, *La constitución de 1857*, pp. 14, 15. Como un ejemplo, véase el esfuerzo que hizo José C. Valadés por quitarle importancia al anticlericalismo de Melchor Ocampo y Benito Juárez. VALADÉS, *Don Melchor Ocampo*, p. 324 y ss.

[77] REYES HEROLES, *El liberalismo mexicano*, I, p. XV.

que le dio al liberalismo mexicano su orientación central, no podemos subordinar el problema tradicional de la Iglesia.

Regresando al doctor Mora, podemos afirmar que fue su ensayo de 1831 sobre las propiedades eclesiásticas lo que separó su constitucionalismo de su segunda fase, en la que emprendió su batalla contra la realidad corporativa de México. El tema de la Iglesia siempre fue el que despertó las pasiones más intensas en ambos bandos. El gobierno de 1833 fue derrocado al grito de ¡Religión y fueros! La auténtica división entre liberales y conservadores sólo fue evidente después de 1830 y se desdibujó nuevamente entre 1835 y 1846, cuando el anticlericalismo se apaciguó.

La lucha por secularizar a la sociedad a partir del debilitamiento de la más poderosa de las corporaciones –la Iglesia– era un rasgo distintivo del liberalismo continental. En Francia, la Constitución Ciudadana del Clero de 1790 fue lo que provocó las divisiones irreconciliables entre revolucionarios y contrarrevolucionarios. La Revolución francesa provocó una división semejante en España y dotó al liberalismo español con uno de sus temas centrales.[78] Más adelante, en 1820 y 1823, España se volvió el centro de atención de la política europea, inspiró movimientos liberales en todo el sur de Europa y de paso entregó a la lengua inglesa la palabra "liberal" como término político. El lugar del anticlericalismo señala nuevamente las afinidades entre la experiencia mexicana y la continental.

El impulso por liberar a México de la influencia corporativa no se limitaba a la Iglesia: también interesaba el ejército. Mora y sus colegas atacaron los privilegios militares en 1833.[79] Los reformadores incluso abogaron por un sistema de milicias civiles organizadas por los estados; esta sugerencia se volvió a presentar en los años posteriores a la guerra con Estados Unidos. Los fueros militares se proscribieron con la Ley

[78] Véase Herr, *The Eighteenth Century Revolution*. Ignacio Ramírez se refirió al trabajo de las *convencionales* y de las Cortes españolas, sugiriendo que era la tradición generalmente aceptada que debía seguirse en la reforma: Zarco, *Historia del Congreso*, pp. 434-435.

[79] Mora, *Obras sueltas*, I, p. cxxxix. *Cf.* Zavala, *Memoria de la gestión*, p. 11; *El Reformador* (Toluca), 25 de enero de 1834.

Juárez de 1855, y esta provisión quedó incorporada en el artículo 13 de la Constitución de 1857. Pese al hecho de que Mora y reformistas posteriores deploraron el espíritu de cuerpo del ejército y los males del militarismo, la reforma militar siempre estuvo menos cargada de convicción que la reforma de la Iglesia. La necesidad de apoyo militar para la causa liberal –repetidamente, los reformadores civiles buscaron la dirigencia de Santa Anna y otros generales poco confiables– embotaba el filo de cualquier ataque de su parte.[80]

En cuanto a la Iglesia, la Ley Lerdo de 1856, el artículo 27 de la Constitución de 1857 y el decreto de nacionalización de 1859 derivaron claramente de las propuestas de Lorenzo de Zavala y de José María Luis Mora en 1833.[81] En cada una de estas medidas prevalecieron los mismos objetivos: secularizar a la sociedad, despojar a la Iglesia de su poder político y desamortizar su enorme capital para que circulara libremente.[82] Los conservadores hacían pocas referencias a la Iglesia, salvo cuando eran provocados por los ataques liberales. La veneración de la Iglesia era inherente al programa conservador. La fuerza del sentimiento conservador, centrado en la defensa de la Iglesia, fue más fuerte en la década de 1850 de lo que parecería a juzgar por el énfasis exagerado en las doctrinas y triunfo progresivo de los liberales. Hubo un resurgimiento conservador después de la guerra con Estados Unidos, que abarcó la creación de *El Universal*, la organización del Partido Conservador (que obtuvo la regencia de la ciudad de México en 1859) y

[80] La relación entre el ejército, el liberalismo y el conflicto entre liberales y conservadores requiere mayor investigación. Los historiadores mexicanos han mostrado escaso interés por este asunto. El trabajo de Lyle N. McAlister sobre el militarismo a principios del siglo XIX sin duda arrojará luz sobre el tema.

[81] Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, III, p. 632. En la convención constitucional de 1856, Guillermo Prieto analizó los escritos del doctor Mora sobre el tema de la desamortización de tal manera que dejaba claro que Mora era una autoridad aceptada. Véase Zarco, *Historia del congreso*, p. 432. Las distintas medidas se pueden comparar fácilmente en Payno, *La reforma social*, pp. 57-125.

[82] Ignacio Vallarta reprendía a sus colegas liberales por divagar excesivamente sobre la influencia del clero al considerar la Ley Lerdo. Decía que debían concentrarse más en los objetivos económicos de la medida. Véase Zarco, *Historia del congreso*, p. 435.

la aparición de la influyente *Historia de Méjico* de Lucas Alamán entre 1849 y 1853.

Edmundo O'Gorman, de pensamiento independiente, escribió en uno de sus ensayos que el conservadurismo, contrario a la "visión jacobina oficial", no era la obra de algunos líderes perversos e inteligentes que lograban engañar a la población. Sostenía que, más bien, había más apoyo popular para el conservadurismo (en 1854) que para las ideas liberales.[83] Este sentimiento era visible en las reacciones ante los debates sobre el proyecto del artículo 15 de la Constitución, que establecía la libertad de culto. Estos debates fueron los más apasionados de toda la convención y los que la gente siguió con más intensidad.[84] Por último, el lugar central de la Iglesia en el conflicto ideológico se puede demostrar comparando las disposiciones extremistas del conservador Plan de Tacubaya de 1857 con las liberales Leyes de Reforma de 1859.

LA TRANSFORMACIÓN DEL LIBERALISMO

Si seguimos la interpretación liberal y nacionalista de la historia mexicana mencionada antes, la Reforma se vuelve una especie de clímax que culmina en 1867 con la derrota de las fuerzas del clericalismo, la monarquía y la intervención extranjera. Desde este punto de vista, el periodo de 1867 a 1910 aparece como un hiato infame entre la Reforma y la Revolución. Los volúmenes de Cosío Villegas han demostrado lo inadecuado de esta interpretación, que construye el liberalismo sólo como una ideología.[85]

Al tocar el fascinante tema de la continuidad entre la Reforma y el Porfiriato, debemos preguntarnos qué elementos abandonaron el esce-

[83] O'Gorman, "Precedentes y sentido de la revolución de Ayutla", en *Plan de Ayutla*, pp. 174-175.

[84] Un tratamiento amplio de los debates sobre el Artículo 15, junto con muchos extractos, aparece en Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, III, pp. 292-325. Aparecen descripciones pintorescas del ambiente de los debates en García (ed.), *Documentos inéditos*, vol. xx, p. 251; y en Salado Álvarez, *De Santa Anna a la Reforma*, p. 40.

[85] Cosío Villegas (director), *Historia moderna de México*.

nario en 1867. Primero, no hubo ninguna defensa seria de la monarquía después de la muerte de Maximiliano. A partir de la sensacional "carta" de José María Gutiérrez de Estrada al presidente Bustamante en 1840, que abogaba por una monarquía constitucional para México, el conservadurismo se asoció cada vez más con la idea monárquica.[86] El periódico *El Tiempo* hizo un llamado abierto a la monarquía en 1846 y *El Universal* hizo un llamado menos abierto en 1848. Lucas Alamán, muy probablemente el vocero editorial en ambos casos, era sin duda un defensor declarado de la monarquía al momento de su muerte en 1853. Como culminaron con el reinado de Maximiliano en la década de 1860, el conservadurismo y el monarquismo se volvieron inseparables, y ambos recibieron el mismo descrédito al caer el imperio en 1867. La súbita defunción de la idea monárquica sugiere que aunque hubo la presencia, breve pero real, de un monarca en un trono mexicano, la cuestión en sí fue más efímera como punto de división entre liberales y conservadores de lo que se podría creer por las polémicas de la época. El apego de los liberales a una autoridad central fuerte, énfasis que comparten con los monárquicos, implica con mayor razón que el motivo del enfrentamiento era menos la estructura del gobierno que su forma visible y lo que simbolizaba.

Junto con la monarquía se fue el tutelaje político extranjero, que nunca volvió a ser un problema serio. Aunque la integridad nacional ya se había reivindicado en el terreno político para 1867, sería difícil sostener que el tutelaje económico y cultural estuvo ausente durante el resto del siglo. Una razón aún más urgente del aparente rompimiento en 1867 es que la cuestión de la Iglesia estaba temporalmente resuelta. Las Leyes de Reforma se incorporaron a la Constitución en 1873, y pese a la considerable recuperación material de la Iglesia durante el régimen de Díaz, el anticlericalismo fue una corriente de fondo hasta la Revolución.

[86] Véase mi texto "The War with the United States and the Crisis in Mexican Thought", pp. 169-173 [en esta edición "La guerra con Estados Unidos y la crisis del pensamiento mexicano", pp. 25-30].

Al eliminarse el problema de la Iglesia, el tutelaje político extranjero y la monarquía, surge la pregunta interesante: ¿qué ocurrió con el conservadurismo? ¿En qué medida sobrevivió el espíritu de Alamán en el México posterior a 1867? ¿Qué ocurrió con los destacados conservadores de la época de Maximiliano? ¿Se incorporaron a actividades económicas como las que había realizado anteriormente Alamán? ¿Cómo fueron sus relaciones con los regímenes de Lerdo y Díaz? ¿Pudieron reconciliar el tipo de filosofía representada por Alamán con el positivismo reinante en el periodo posterior a 1867, filosofías opuestas en tantos aspectos? En 1909, Andrés Molina Enríquez se refirió a Alamán como el precursor de la *política integral de Díaz*.[87] Quizás muchos elementos de la era de Alamán se incorporaron al liberalismo transformado del Porfiriato. Hay un gran terreno de estudio disponible para quienes quieran entender los patrones de continuidad en el México del siglo XIX.

Al examinar el liberalismo político de la Reforma y la República Restaurada, creo que hay evidencia de la misma tensión interna notada en el periodo anterior. La convención constitucional de 1856-1857 se preocupó mucho por garantizar las libertades del individuo. Triunfó el federalismo, y su identificación con la ideología del liberalismo era tan cercana que no se cuestionó. El centralismo, que había conseguido un apoyo considerable por parte de los liberales en 1824, encontró escasos seguidores en 1857. De hecho, el sentimiento anticentralista fue particularmente fuerte después del centralismo *de facto* de la dictadura de Santa Anna (1853-1855). El centralismo, dijo Ponciano Arriaga al presentar el proyecto de constitución, tendía claramente al despotismo.[88] La dirección de las opiniones disidentes, más extremistas aún, la revela Isidoro Olvera al proponer que la capital del país ya no fuera la ciudad de México. Todos "los elementos del *statu quo* o del retroceso", decía,

[87] MOLINA ENRÍQUEZ, *Los grandes problemas nacionales,* p. 65. Por su parte, COSÍO VILLEGAS se refiere a la permanente vitalidad del Partido Conservador en *Historia moderna*, I, p. 66.

[88] 16 de junio de 1856 en ZARCO, *Historia del congreso*, p. 312.

se concentran en la ciudad de México, que en este sentido es "como Madrid y todas las capitales del mundo católico".[89]

Este resurgimiento del federalismo se explica en parte por el hecho de que la fuerza del movimiento liberal siempre había provenido de la provincia. Así fue en 1833 y nuevamente en 1856. Juárez, Degollado, Ocampo y otros más fueron primero dirigentes regionales que luego adquirieron poder en el nivel nacional. Como lo planteó Justo Sierra, la marea reformista fluyó de vuelta de la provincia al centro. La Guerra de Tres Años (1858-1861) y la resistencia contra los franceses debieron ser encabezadas desde las provincias, porque el enemigo tuvo tomada la ciudad de México durante la mayor parte de la década. ¿Podría conservar su fuerza este sentimiento, que necesariamente daba al federalismo su vitalidad, cuando se restaurara la República y los liberales triunfantes retomaran la capital? De acuerdo con Cosío Villegas, uno de los principales temas políticos de los años de 1867-1876 fue el esfuerzo creciente por suprimir las revueltas regionales y pacificar el país, esfuerzo que bien podría decirse que se consumó con Díaz. El federalismo como realidad había desaparecido para 1876.[90]

El movimiento para garantizar las libertades también incluía el intento por parte de los redactores de la constitución de 1857 de introducir un sistema de gobierno de gabinete que rindiera cuentas ante una asamblea de representantes de una sola cámara. El poder ejecutivo fuerte se asociaba con la monarquía española o con dictadores como Iturbide y Santa Anna (la convención constitucional en sus fases iniciales estaba obsesionada con Santa Anna). Por lo tanto, los liberales de 1857 buscaron en una legislatura democrática una garantía de libertad política. El sistema operó brevemente de manera modificada en 1861-1862, cuando varios miembros del gabinete fueron más importantes que el presidente Juárez. Sin embargo, de acuerdo con Frank A. Knapp,

[89] Zarco, *Historia del congreso*, p. 347.

[90] Se ha debatido mucho la importancia del federalismo del siglo xix. Ver, por ejemplo, Benson, *La diputación provincial*; Mecham, "Mexican Federalism. Fact of Fiction", pp. 24-38; Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, III, p. 395. Véase también el comentario de Potash en "Colonial Institutions", pp. 390-391.

el gobierno parlamentario era una forma exótica condenada al fracaso. Las exigencias de reforma, de guerra y luego de paz obligaron a los liberales a regresar al ejecutivo fuerte. Resulta revelador que Sebastián Lerdo de Tejada, originalmente –y en el terreno teórico– defensor de la responsabilidad de gabinete, le asestó un golpe mortal cuando fue presidente y "sentó un precedente para que el régimen de Porfirio Díaz fuera aún más fuerte".[91]

No obstante, los años posteriores a 1867 revelan que las libertades políticas y civiles no quedaban totalmente ahogadas por los dictados de un Estado fuerte. Cosío Villegas sostiene que en sentido político, estos años representaron el periodo más vitalmente libre y democrático que ha vivido México. La libertad de prensa, garantizada por la Constitución de 1857, implicaba la existencia de una gran cantidad de periódicos de oposición, al tiempo que no existía una prensa oficial. La Suprema Corte fue más independiente entre 1867 y 1884 que en cualquier otro momento.[92]

Entonces, en realidad, el drama político de esos años fue la contención entre, por una parte, el creciente poder del Estado y, por la otra, las garantías constitucionales, el mismo problema político que se refleja en el pensamiento de Mora. Benito Juárez asumió poderes dictatoriales durante los años de guerra. El principio anticlerical ampliaba la autoridad del Estado: ahora el gobierno tenía que administrar la propiedad eclesiástica, el registro civil, la educación y los cementerios. La secularización, como en Francia durante la época revolucionaria, era una parte integral de la expansión de la maquinaria administrativa del Estado. El triunfo inicial de la secularización significaba también que el trabajo de la codificación jurídica podía proceder libremente. Muchos de los códigos legales del México moderno son producto de la República Restaurada.[93] Sin embargo, el avance del Estado administrativo conllevaba

[91] Véase Knapp, "Parliamentary Government", pp. 65-87; también Knapp, *The Life of Sebastián Lerdo de Tejada*.

[92] Cosío Villegas, *La constitución*, pp. 104-112.

[93] Cosío Villegas (director), *Historia moderna*, vol. I, p. 15. Necesitamos seriamente más historias administrativas del periodo posterior a la Independencia. La monografía de

lo que Cosío llama "relajamiento constitucional". Una autoridad estatal cada vez más severa, un poder presidencial extraordinario y en expansión, e incluso la restricción de las libertades caracterizaron la experiencia de principio de la década de 1870. De hecho, en este sentido la República Restaurada "empalma perfectamente con el Porfiriato: entre la una y el otro no hay solución de continuidad, y menos, muchísimo menos, una 'falla' histórica".[94]

La resolución de la relación Iglesia-Estado para 1873 subraya la orientación del liberalismo transformado. Las Leyes de Reforma de 1859 instituyeron la separación entre la Iglesia y el Estado, pero es una "separación" sólo en un sentido mexicano muy particular. Es un sistema ubicado en algún punto entre el galicanismo francés extremo de 1790 (en el que no sólo la propiedad de la Iglesia quedaba sujeta a jurisdicción civil, sino que los curas se volvían empleados de gobierno) y la separación extrema, como se da en Estados Unidos. Lo que México logró en 1873, anticipado por Mora en 1833, fue comparable a la fórmula del italiano Cavour de "una Iglesia libre en un Estado libre".[95] Pero el "Estado libre" implicaba un enorme poder estatal sobre la propiedad de la Iglesia, la supresión de las órdenes monásticas y severas limitaciones a la educación impartida por la Iglesia.

La transformación del liberalismo se entremezcla con la entrada del positivismo, que dominó el territorio intelectual hacia finales de la República Restaurada. El positivismo ofrecía una estructura filosófica para el clima general de pensamiento y opinión posterior a 1867. Fue particularmente notorio, por un lado, el deseo creciente de paz y orden

---

Potash, *Banco de Avío*, da una idea de lo fructífera que puede ser una investigación de este tipo. La historia administrativa, estudiada de manera tan intensiva en distintos momentos de la época colonial, se detiene abruptamente en 1821. Una discusión sobre el material disponible aparece en Potash, "The Historiography", pp. 422-423.

[94] Cosío Villegas (director), *Historia moderna*, I, p. 346. Véase también la p. 477, en la que hace la distinción entre lo que se acercaba a una "dictadura" antes de 1876 y la "tiranía" posterior.

[95] Reyes Heroles, *El liberalismo* mexicano, III, pp. 136-137, 245. Es excelente la manera en que Reyes Heroles trata las sutilezas del argumento Iglesia-Estado. Para una discusión sobre este tema en Italia, véase Ruggiero, *History of European Liberalism*, pp. 333-336.

político, y el progreso económico por el otro. Un antiguo liberal jacobino de 1857, Francisco Zarco, escribió en 1868 que "pasó ya el tiempo de las cuestiones meramente abstractas, y llegó la hora de las cuestiones prácticas".[96] Fue sintomático del ambiente de la época el brote de promoción de capitales extranjeros y de construcción ferroviaria.

El pionero positivista de México fue Gabino Barreda, secretario de Educación de Juárez, que había asistido a las cátedras de Auguste Comte en París. En su célebre *Oración cívica* de 1867, que incluía una interpretación de la historia mexicana en las tres etapas positivistas típicas, Barreda subrayó que era el momento de la reconstrucción social. México estaba entrando en la etapa positiva de evolución, de modo que buscar mayores reformas constitucionales por medios revolucionarios sería "inútil e imprudente, por no decir criminal".[97] El desarrollo económico, una educación con bases científicas y un mayor orden político sustituirían el carácter anárquico y utópico del liberalismo anterior. Como lo planteó Justo Sierra, México necesitaba un liberalismo realista, una "libertad práctica" o un "conservadurismo liberal". La necesidad de un gobierno fuerte era obvia: Federico Cosmes incluso pidió abiertamente una "tiranía honrada".[98]

Esta continuidad del liberalismo en el siglo XIX se demuestra aún más si se considera la relación entre el positivismo y el utilitarismo de épocas anteriores. Ambas doctrinas eran empíricas, subrayaban la primacía de la experiencia o sensación como determinante de las ideas. Ambas eran hostiles, en nombre de la ciencia, al dogma, las tradiciones o costumbres heredados. La prueba de la utilidad –producir el mayor bien para la mayoría– era afín al énfasis que hacía el positivismo en los logros tangibles y el progreso material. El principal cambio de orientación era la sustitución de una visión atomista a una visión orgánica de la sociedad. El individuo, cuyos intereses se fundirían con el interés

[96] COSÍO VILLEGAS (director), *Historia moderna*, I, p. 377.

[97] BARREDA, "Oración cívica", en *Estudios*, p. 109.

[98] Estas ideas fueron expresadas en *La Libertad* y fueron resumidas en ZEA, *Dos etapas del pensamiento*, pp. 347-355.

general si se lo dejaba libre, ya no era la categoría central. Ahora era la sociedad, que evolucionaba como un organismo al interactuar con el ambiente. Así, los positivistas mexicanos se centraron en la reconstrucción y regeneración social, y no ya en remover los obstáculos que impedían la libertad individual.

Leopoldo Zea ha descrito al doctor Mora atinadamente como el precursor del positivismo en México.[99] El liberalismo utilitarista de Mora y su visión de una sociedad laica encabezada por terratenientes y propietarios de clase media que serían los beneficiarios de un sistema educativo controlado por el Estado, prefiguraron las ideas de Gabino Barreda y sus seguidores. Es más, la influencia de los análisis de Mora de la sociedad mexicana es evidente en las primeras páginas del *Juárez* de Justo Sierra. La búsqueda de Sierra de una burguesía mexicana que vigilara el progreso moral y material de la nación parece una extensión de las ideas de Mora y las que revela la Ley Lerdo.

Nuestra búsqueda de continuidad dentro de la tradición liberal del siglo XIX no debe oscurecer la distinción vital entre los positivistas posteriores y los utilitaristas anteriores. Éstos, aunque a fin de cuentas dependían de un Estado fuerte para atacar el poder corporativo, siempre mantuvieron viva la lucha por las libertades, las instituciones políticas libres y las bases de la democracia política. Los positivistas, en cambio, pese al uso ostentoso de la palabra *libertad*, heredaron el gran defecto político de la filosofía de Auguste Comte: su absoluta falta de interés por la libertad individual. Así, apoyaron a Díaz de la misma manera en que Comte dio la bienvenida a Napoleón III en Francia.[100]

La continuidad entre el liberalismo utilitarista y el positivismo es aún más evidente en el terreno económico. Aquí la filosofía de Comte era inadecuada porque su exaltación de la sociedad dejaba poco lugar para la iniciativa individual. En México, como en Europa y Estados Unidos, lo que apoyó la empresa económica fue más bien el positivismo de Herbert Spencer, que engañosamente parecía ser una simple exten-

[99] Véase ZEA, *El positivismo en México*, p. 79.

[100] RUGGIERO, *History of European Liberalism*, p. 202.

sión del liberalismo del *laissez faire*. El conflicto entre Comte y Spencer dentro del positivismo mexicano lo ha señalado Leopoldo Zea, pero requiere mayor estudio. Tanto para Comte como para Spencer, la entidad suprema era la sociedad, no el individuo. Pero divergían en su actitud hacia el Estado. Como podía esperarse de la tradición francesa, el Estado era de enorme importancia para Comte, que lo hacía sinónimo de sociedad. Para Spencer, el Estado era simplemente un obstáculo de la evolución social, de la Naturaleza misma, cuya perfección resultaba de la libre adaptación de los individuos. Los seguidores de Barreda ya habían comenzado a adoptar las ideas de Spencer con la creación del periódico *La Libertad* en 1876. Generarían los contrafuertes ideológicos del desarrollo económico del Porfiriato, y de paso, de su explotación social. Es importante agregar, sin embargo, que el darwinismo de Spencer se modificó considerablemente en el pensamiento social mexicano. La preocupación por los indígenas, heredada de Las Casas y del paternalismo español, no se subvirtió del todo, ni con el liberalismo doctrinario ni con el positivismo spenceriano.[101]

Así, al comenzar el régimen de Porfirio Díaz podemos hablar de un liberalismo transformado. En el terreno político, la lucha dentro del liberalismo había concluido a favor del Estado autoritario, evocador de los Borbones. Las garantías individuales y las instituciones políticas libres quedaron sumergidas. La ideología del federalismo había cedido el lugar a la realidad de la centralización. En palabras de Cosío, "sólo un astuto arqueólogo podría descubrir, al final del Porfiriato, vestigios de una organización federal".[102] La síntesis política también pudo incluir elementos del conservadurismo de Alamán, que así llegaron como legado al México contemporáneo. Sin embargo, permaneció la autonomía de los intereses económicos. La anterior contradicción dentro del utilitarismo volvió a emerger en el conflicto entre los positivismos de Comte y Spencer. Los latifundios permanecieron intactos; el capital

[101] Véase una discusión sumamente interesante en STABB, "Indigenism and Racism", pp. 405-423.

[102] COSÍO VILLEGAS (director), *Historia moderna*, I, pp. 475-476.

extranjero recibió enormes privilegios; incluso la Iglesia revivió económicamente.

Para concluir, debemos preguntar: ¿no será que los elementos de esta estructura volvieron a emerger bajo un nuevo disfraz, pese a la revolución social de nuestro siglo?[103]

[103] *Cf.* González Navarro, "La ideología de la Revolución Mexicana", pp. 628-636.

(DIS)CONTINUIDAD LIBERAL*

Entrevista con enrique krauze

Charles A. Hale es uno de los principales historiadores de las ideas mexicanas. Ha escrito varios excelentes ensayos sobre el tema y un libro memorable: *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. Es profesor de Historia en la Universidad de Iowa, pero es, sobre todo, un observador amistoso y profundo de México. Hace años, cuando el sistema político mexicano admiraba a propios y extraños, los trabajos de Hale sobre el liberalismo en México parecían tener sólo una gran importancia académica. Hoy que el sistema ha agotado casi todas sus reservas, la vieja querella del liberalismo político cobra un nuevo sentido. La vitalidad del Estado nos hacía pensar en los ideales políticos del siglo XIX como piezas de museo. La conversación con Hale y la realidad mexicana invierten los términos.

Enrique Krauze: ¿Cuáles son los rasgos históricos fundamentales del liberalismo político mexicano?

Charles Hale: Dentro del liberalismo político mexicano, desde 1820 y a través de la Reforma, hubo una tensión constante entre dos tendencias clásicas: la que buscaba el fortalecimiento del Estado para lograr la igualdad –o igualdad *ante la ley*– y la que trataba de limitar al Estado para lograr la libertad individual, lo que en el siglo XIX se llamaba "garantías del individuo frente al despotismo del Estado". Se

* [Entrevista publicada en la revista *Vuelta*, agosto de 1986, núm. 117, pp. 51-55].

trataba, a un tiempo, de fortalecer al Estado e instituir además un sistema constitucional frente al despotismo heredado de los Habsburgo, los Borbones, la época imperial de Iturbide y, en general, el prepotente Estado colonial. En el marco de esa tensión, el fortalecimiento del Estado en nombre de la igualdad ante la ley fue la nota dominante, por encima de la libertad individual.

Hacia los años veinte José María Luis Mora trataba de establecer un sistema constitucional con el propósito inicial de limitar el poder del Estado por medio del federalismo, la autonomía de los municipios y del sistema judicial. En 1833, Mora y la gente que estaba cerca de él –Gómez Farías entre otros– se dieron cuenta, dolorosamente, que el problema fundamental no era alcanzar la libertad individual sino acabar de alguna manera con la sociedad colonial para que el individualismo tuviera algún significado. El mismo drama se volvió a representar durante la Reforma. Los constituyentes de 1857 buscaron limitar el poder del Estado que identificaban como heredero de la dictadura de Santa Anna. Los primeros debates del Congreso Constitucional están cargados de la obsesión por Santa Anna. Los congresistas redactaron una Constitución que postulaba un ejecutivo esencialmente débil y un régimen parlamentario. Pero continuaba existiendo el problema de la iglesia, por lo que el régimen juarista (1858-l 872) comenzó a adquirir poderes dictatoriales para acabar con esa sociedad institucional y continuar la obra de los reformistas de 1833. Juárez se comportaba como un dictador en los años sesenta y como tal se le conocía.

Este conflicto interno me parece básico. Volvió al primer plano –y en aclarar esto, la obra de Cosío Villegas es muy importante– durante la restauración de la República (1867-1876). Uno puede decir que, en cierto modo, con la Revolución se volvió a repetir el ciclo. La ideología de Madero era constitucionalista. Era una ideología que daba la espalda a un largo periodo de autoridad central. Era el restablecimiento de la Constitución de 1857 y de su tentativa de liberar al municipio, limitar el poder del Ejecutivo y restablecer la libertad judicial. Con todo, la obra social de la Revolución y la oposición interna a ella tuvieron como consecuencia que en tiempos de Carranza el constitucionalismo

acentuara cada vez más la autoridad del Estado. En suma, el liberalismo político mexicano ha sufrido esta tensión, este conflicto interno, característico del mundo occidental y particularmente visible en Francia y en España.

EK: ¿Qué otros rasgos caracterizan a nuestro liberalismo aparte de esta tensión?

ChH: Pienso en uno, sobre todo: la oposición al clero. Puede decirse que en la entraña del liberalismo mexicano existió siempre un elemento anticlerical. El liberalismo en México puso el acento en un Estado fuerte y laico que mantuviese la igualdad ante la ley en detrimento de las entidades tradicionales, sobre todo la iglesia y el ejército. Los liberales no tuvieron mucho éxito en la limitación del ejército como institución pero sí lograron, en cambio, limitar severamente a la iglesia. Por lo demás, las ideas anticlericales y el ideal de un Estado fuerte y laico no eran privativos de México: tenían raíces en la Revolución Francesa y guiaron a los reformistas españoles en Cádiz y durante el resto del siglo.

EK: Nuestro liberalismo es entonces más mediterráneo que nórdico...

ChH: Como doctrina política, el liberalismo mexicano tiende menos hacia Inglaterra y Estados Unidos que hacia Francia y España, ya que estos países encararon problemas similares a los de México y desarrollaron teorías y políticas comparables. Por ejemplo, la conquista de la igualdad ante la ley fue uno de los objetivos principales del liberalismo mexicano, como lo fue para el de Francia y España, porque en los tres países los liberales se enfrentaron a un orden institucional sólidamente establecido, en cuyo corazón estaba la Iglesia Católica de Roma. Esta solidez institucional, que existía por supuesto en Inglaterra y los Estados Unidos, había sufrido sin embargo, la creación gradual de los cambios económicos, como en el caso de Inglaterra, o bien había sido tradicionalmente más débil, como en el caso de los Estados Unidos.

EK: Hay otros apellidos para el liberalismo. El económico, por ejemplo.

ChH: En México la Revolución no rechazó totalmente el liberalismo económico. Había –y hay–, es cierto, una tendencia constante a favorecer la intervención del Estado en nombre de la reforma social: la reforma agraria, el nacionalismo económico, la expropiación del petróleo, la adquisición del capitalismo extranjero. Todo esto se alejaba del liberalismo económico. Pero al mismo tiempo se conservaban la propiedad privada y la "pequeña propiedad" rural, se fomentaba una industria nacional en manos de particulares y se veía con buenos ojos, sobre todo a partir de 1940, la llegada del inversionista extranjero. Esta tendencia, en mi opinión, no ha dejado de existir. Probablemente el Estado es más fuerte todavía en la vida política que en la vida económica.

EK: Lo cual no lo vuelve más liberal en esta esfera; pero probemos aún otro apellido: cultural.

ChH: En cierto sentido, el liberalismo cultural podría significar una tradición de libertades civiles y de libre expresión, de libertad de prensa... Esta tradición siempre ha estado presente en México, con más fuerza en algunos periodos que en otros, por supuesto. Durante el Porfiriato hubo una tendencia creciente a la censura, que coincidió con el desarrollo de una filosofía oficial de la educación. Pero al mismo tiempo había una fuerte tradición de libertad civil, una incisiva prensa de oposición y muy pocas restricciones a la expresión cultural en las artes y en la literatura.

Ahora la situación es, en cierta forma, menos liberal. Es evidente que el Estado desempeña un papel importantísimo en la cultura. Pocas actividades culturales hay –en la vida académica, en la vida universitaria o en el periodismo– que puedan conducirse con independencia del Estado. La literatura es quizá la única excepción. Me impresiona, por ejemplo, la medida en que el Estado determina, a través de los alicientes económicos o académicos que ofrece, la dirección del trabajo y las obras

de los investigadores, sobre todo en el caso de los investigadores que prometen y que han terminado su tesis o su primera obra de consideración y la publican. Entiendo que lo mismo vale para la investigación científica. El poder y el patrocinio del Estado son muy fuertes. Creo que en este sentido, al influir en la dirección de la vida cultural, por sutil o abiertamente que lo haga, el Estado se separa de algo que podría llamar el ideal liberal.

EK: La continuidad entre el liberalismo del siglo XIX y la Revolución es más incierta de lo que la leyenda oficial quisiera. Hay versiones opuestas.

CHH: Creo que la posición oficial es la que ha tenido más influencia en México y quizá también en el extranjero. Es la de Jesús Reyes Heroles en su magistral obra en tres volúmenes sobre el liberalismo mexicano. Las tesis básicas de esta obra son, en primer lugar, que existe una continuidad del liberalismo desde el siglo XIX hasta el XX y, en segundo lugar, que ni la Revolución ni sus mecanismos, como él dice, pueden llamarse *hijos de sí mismos* sino de las profundas tradiciones liberales del siglo XIX.

Lo interesante de esta tesis es que si uno examina los tres extensos y bien documentados volúmenes de Reyes Heroles observa que su historia comienza con la Revolución de Independencia, o con el periodo inmediatamente anterior, a principios de 1800, y termina intempestivamente en 1867. Entonces, cuando habla de continuidad está hablando de una primera fase que culmina con la Reforma y que continúa sólo después, en 1910. El periodo que va de 1867 a 1910 –la República Restaurada y, en particular, el Porfiriato– es, según él, una alteración, una aberración de la tradición liberal mexicana. Para Reyes Heroles la Reforma se caracterizó también por su preocupación social, su interés por la población india, la reforma agraria, etc... Reyes Heroles consideraba que estos eran los antecedentes directos de lo que sucedió después de 1910 y por ello omite explícitamente el Porfiriato, que en su opinión no forma parte de la tradición liberal. Su concepción coincide en gran

medida con las propias interpretaciones de los revolucionarios, desde Madero hasta Carranza.

Por otro lado está la opinión que se identifica más con Daniel Cosio Villegas y los que colaboraron con él en *su Historia moderna de México.* Si bien no ataca directamente a Reyes Heroles, ni discute con él –trabajaron independientemente y no creo que haya existido diálogo entre ellos–, Cosío Villegas prefirió estudiar minuciosamente el periodo específico que omitió Reyes Heroles. Lo que interesó particularmente a Cosío Villegas fue encontrar las raíces de lo que a su juicio era la verdadera tradición liberal. Para Reyes Heroles esa tradición es muy amplia: un movimiento que cambia gradualmente, que abarca desde Madero hasta la reforma económica y social de Cárdenas, y que más tarde incluye la promoción industrial de Alemán. En cambio, Cosío Villegas consideraba que el liberalismo revolucionario se limitó al impulso político y constitucionalista de los primeros años: los de Madero.

Al principio Cosío Villegas no se interesó en el estudio del Porfiriato, sino que comenzó por estudiar la República Restaurada, porque de alguna manera sentía que en los años cuarenta, cuando inició su obra, México estaba alejándose de los verdaderos ideales de la revolución, a la que él definía, por cierto, en términos liberales. Lo que encontró durante el periodo de Juárez y Lerdo fue algo muy cercano a un modelo liberal; un modelo no tanto de sociedad liberal ideal como de sistema político liberal. Fue un periodo de libre expresión en la prensa; el sistema judicial funcionaba libremente, como nunca antes ni después lo ha hecho. A pesar de la necesidad de fortalecer al Estado contra la disensión interna o los desafíos regionales, México gozaba de las más amplias libertades políticas. Cosío encontró que éste era un periodo ejemplar en la historia de México. Sentía que podía servir de inspiración al presente.

Más tarde, como buen historiador que era, entendió que el periodo del Porfiriato debía estudiarse en sus propios términos. Su trabajo sobre la dictadura fue muy analítico. En el transcurso de la obra el término "autoritarismo" reemplazó al de "dictadura". Con el tiempo, ganó algo de simpatía por el Porfiriato. Aunque no creo que llegara a sostener que hubiera continuidad entre éste y la Revolución, por el solo hecho de

estudiarlo tan escrupulosamente comenzó a señalar implícitamente la posibilidad de esa continuidad.

Una de sus tesis principales fue que después de 1940 México entraba en un nuevo Porfiriato. Creo que esto fue algo que sostuvo hasta su muerte; una continuidad en el antiliberalismo. La distinción fundamental entre Reyes Heroles y Cosío Villegas –si hay que establecerla– está en su acercamiento implícito o explícito al periodo de Díaz. Para aquél se trata de una aberración del *continuum* liberal-revolucionario. Para éste es un antecedente casi orgánico de la Revolución hecha gobierno y tan ajeno como ella –con excepción de Madero– al liberalismo.

EK: Esto pensaban dos de los grandes historiadores del liberalismo en México. ¿Qué piensa Hale, el tercero?

CHH: Desde luego no negaría la existencia de una tradición liberal continuada. Puede haberse transformado, no ser lo que era antes, pero continúa. Basta observar todo el pasado para ver en cada periodo los elementos de esta continuidad. Mi punto de vista se aleja del de Reyes Heroles, pero también del de Cosío, porque encuentro que hay liberalismo entre los partidarios de Díaz y no sólo entre sus opositores. Lo que me ha impresionado en mis estudios del periodo 1867-1910 es que con la victoria de Juárez sobre Maximiliano el término "liberal" vino a ser un término *oficial*.

Los conservadores eran los vencidos y los liberales los vencedores. De manera que a partir de entonces quien tuviera participación en el gobierno o tuviera aspiraciones políticas, tenía que ser un liberal y proclamarse así abiertamente. Además, me parece que después de 1867 el liberalismo empezó a dejar de ser una ideología en lucha contra una sociedad tradicional y un grupo de instituciones, para convertirse en un mito unificador.

Con el creciente consenso político, en particular después de 1877, se desarrolló lo que podría llamarse un *establishment* liberal. Hacia 1890 circulaba una frase que decía que el partido liberal se había vuelto "un partido de gobierno".

EK: Un pre-PRI.

CHH: Juárez y Lerdo fueron decididamente los personajes liberales de la Reforma. Pero Díaz también fue un liberal en el sentido prístino de la palabra. Ascendió al poder en 1876 porque él y sus partidarios sostenían que Lerdo estaba volviéndose un líder autoritario. Él mismo, a su vez, se hizo autoritario; sin embargo, nunca dejó de emplear el término "liberal" para designarse. Además de la explotación oficial del término "liberal", lo que vuelve tan confuso al periodo –y no sólo en México sino en Francia o España– es el tono menor de los viejos conflictos ideológicos entre los conservadores y los liberales. De alguna manera, quienes estaban en el poder –en Francia los republicanos, en España la monarquía restaurada– tenían la impresión de que los ideales del liberalismo se habían realizado. Fue esencialmente un periodo de consenso político. Los conflictos entre los diferentes partidos eran poco profundos: en Francia, durante la Primera República, los partidos se llamaban a sí mismos "liberales conservadores". La misma tendencia surgió en México en el grupo que simpatizaba con Porfirio Díaz y que en 1878 fundó el periódico *La Libertad:* Justo Sierra, Francisco Cosmes y Telésforo García. Su periódico era "liberal conservador", se llamaban "nuevos liberales". Desarrollaron una doctrina de "política científica", parcialmente inspirada en ideas positivistas; la política nacional y la Constitución se basarían realistamente en los hechos, en la experiencia, y no en la aplicación de teorías abstractas o "metafísicas". Para ellos, "política científica", "nuevo liberalismo" y "liberalismo conservador" se vuelven sinónimos. En cierto modo, estaban justificando el régimen de Díaz al decir que los ideales de 1857 se habían desgastado y que eran demasiado abstractos para aplicarse apropiadamente a la historia de México. Podrían considerarse apologistas del régimen. Creo que esta es la opinión de Cosío Villegas. Pero aún así, se consideraban "liberales". El problema, repito, es que este término llegó a significar muchas cosas diferentes.

EK: Que se llamaran a sí mismos liberales quizá no los hace liberales. Por mi parte creo que el libro que discierne con claridad este problema *es*

La Constitución de 1857 y sus críticos. Liberales puros fueron los hombres de la Reforma y la República Restaurada, los opositores al régimen de Díaz y los maderistas. Creían en la libertad *de* y no en la libertad *para*. En cambio los porfiristas, como sus descendientes revolucionario-institucionales, escamotearon, digámoslo así, el sentido liberador de la palabra liberal.

CHH: Cosío Villegas ve la continuidad de la tradición liberal del Porfiriato esencialmente en la oposición, es decir, en quienes se opusieron al poder autoritario de Díaz y defendieron la Constitución de 1857 contra la extralimitación del Ejecutivo. Documenta esta oposición muy cuidadosamente. Cosío Villegas no llamaría a Justo Sierra liberal en este sentido, pero sí, en cambio, a alguien como José María Vigil, los editores de *El Monitor Republicano, El Diario del Hogar* y otros órganos menos conocidos de la prensa "liberal", "independiente" o "no oficialista". Según él, esta oposición continúa con Vázquez Gómez en 1892, con la facción moderada del Partido Liberal después de 1900, y culmina con Madero en 1908. Por mi parte he encontrado que el grupo de Justo Sierra, el grupo de *La Libertad,* aunque difería marcadamente de quienes habían hecho la Constitución de 1857, sostenía con firmeza su vocación constitucionalista. Sentían que la Constitución debía ser reformada de modo que permitiera un gobierno más fuerte. Aquí es donde uno puede acusarlos, en efecto, de socavar la Constitución, de volverse apologistas de un régimen autoritario.

Pero importa recordar que para 1893 el mismo grupo (antes que nadie, Justo Sierra, con otros que luego adoptaron el nombre de "científicos", por ejemplo Francisco Bulnes) propuso un plan para limitar el poder de Díaz, y en particular el control del Poder Judicial por el Ejecutivo. Al hacerlo, Justo Sierra recurrió en 1893 a los mismos argumentos "científicos" que había utilizado para fortalecer el poder en 1878.

Quienes se oponían al grupo de Sierra los llamaron "científicos", nombre que desde entonces ostentaron con orgullo. Pero en realidad eran constitucionalistas.

El corolario de todo esto es la clara existencia de antecedentes no sólo constitucionalistas en la oposición abierta a Díaz, sino también

en estos "científicos", miembros del *establishment* porfiriano. Cuando hablamos de continuidades tenemos que hacerlo en varios niveles. Ha existido una pasmosa renuencia de parte de muchos intérpretes a seguir las diversas formas de continuidad que cruzan a todo lo largo del periodo de Díaz y lo enlazan con el inmediatamente posterior. Cosío Villegas ha trazado hilos de la continuidad antiliberal al hablar de un neoporfiriato, pero lo que no creo que haya hecho con claridad es mostrar la forma de continuidad positiva desde la edad madura de Díaz hasta el periodo posterior a 1910, por ejemplo, las ligas posibles entre el constitucionalismo "científico" de 1893 y el constituyente de 1917.

EK: Resaltar los elementos de oposición constitucional a Díaz entre sus propios partidarios es importante. Desvanece, entre otros mitos, el del monolitismo porfiriano. Pero ¿no sería que en 1893 los científicos comenzaban a revalorar los ideales de los "venerables abuelos", desechados quince años antes? Por lo demás, la liga posible entre 1893 y 1917 no es, necesariamente, de carácter liberal. La Constitución de 1917 fue todo menos un código liberal.

CHH: Permítame añadir algunos detalles. En mi trabajo sobre las ideas políticas del periodo que va de 1867 a 1910, una de las cosas que más me intrigaron fue el problema de cuáles eran exactamente las ideas del grupo encabezado por Sierra que fundó el periódico *La Libertad y* apoyó a Díaz. ¿Cuáles eran sus ideas antes de 1878? Entonces eran hombres muy jóvenes, por supuesto. El grupo de Sierra se consideraba una nueva generación; tenían entre 25 y 35 años, de modo que eran todavía más jóvenes durante el régimen de Lerdo (1872-1876). Cuando uno estudia los primeros años de esta gente, no hay indicios de un rechazo a la tradición de la Constitución de 1857 o de un futuro apoyo a Díaz. Creo que el año decisivo fue 1876, cuando eran francos simpatizantes de José María Iglesias en contra de Lerdo. Entonces fundaron un periódico titulado *El Bien Público.* Eran constitucionalistas a la enésima potencia. Pero dos años más tarde, en 1878, los encontramos apoyando

a Díaz y pidiendo cambios a la Constitución en nombre de la ciencia. Existen algunos documentos muy interesantes de 1877 que no son conocidos y que muestran las angustias de Sierra, en particular, al tratar de justificar este cambio de iglesista a porfirista. Se le criticó duramente por ello y dio justificaciones muy elaboradas, no siempre convincentes, aunque mostraban una considerable tensión interior.

En esencia, creo que particularmente Sierra y algunos otros se desencantaron del legalismo exagerado del periodo de Iglesias, que llegó a su fin con el arribo de Porfirio Díaz en 1876. Consideraban que el país necesitaba algo más flexible y más en armonía con las realidades de la sociedad que las interpretaciones legalistas de Iglesias. Se formaron la idea de que la Constitución, antes que algo impuesto, debía ser algo que surgiera de las realidades de la nación. Esto se justificaba por la aplicación de una nueva doctrina política influida por el positivismo, en el cual el gobierno se vio como algo que debe brotar naturalmente de la realidad social.

EK: Con todo, quince años después descubrieron que la nueva doctrina política conducía a la dictadura. El caso nos devuelve a su sugestiva respuesta inicial: lo característico del liberalismo mexicano es la tensión –política, ideológica, moral, biográfica– entre la libertad negativa y la positiva, entre la idea de límite y la idea de intervención. A mi juicio, los liberales de la Reforma, Madero y su tenue genealogía del siglo XX se inclinaron naturalmente por la primera vertiente y quizá por hacerlo perdieron, muchas veces, el poder. Otros, Sierra sobre todo, habitaron aquella contradicción y sus tormentos, pero dudo que en la mayoría de los científicos –Bulnes, Macedo, etc...– la tensión fuera profunda. Una tercera categoría –en la que se incluyen lo mismo Calles, Díaz, Cárdenas o Alemán– prefirió abiertamente, como ahora, el fortalecimiento del Estado como premisa y palanca de liberación social e individual. Pero no veo por qué llamar liberal a esta tendencia, al menos no a partir de mediados del siglo XX, cuando el poder de la Iglesia y el ejército, los dos cuerpos por vencer en nombre de la libertad, estaban vencidos.

CHH: Desde luego, la tradición constitucionalista clásica, es decir, la tendencia a limitar el poder del Estado para aumentar la libertad individual y civil ha sido una entidad muy frágil, ahogada en México desde la victoria de los carrancistas en 1917 y el establecimiento de la Constitución. Basta recordar el ahogo del movimiento en favor del municipio libre, que había sido una tendencia marcada a lo largo de la Revolución. Lo cierto es que es muy difícil encontrar pruebas de movimientos políticos hacia el liberalismo constitucional después de 1917. En 1968 afloraron varias de estas ideas. Por ejemplo, uno de los mensajes de *Posdata,* de Octavio Paz, en 1971, es la necesidad de recuperar la democracia pura, el liberalismo constitucional, la libertad para la acción política fuera del gobierno y del partido en el poder. Aunque esta es una tendencia débil, creo que a Reyes Heroles le era difícil sostener como historiador que este aspecto del liberalismo haya tenido una sólida continuidad. Lo sostuvo implícitamente, pero creo que al hacerlo defendió el mantenimiento de las instituciones constitucionales en un sentido jurídico; esto es, la existencia de un sistema parlamentario, un sistema federalista, un sistema judicial, todos los cuales, formalmente, fueron parte de la limitación constitucional al poder del Estado. Pero no creo que penetre en la realidad. Con todo, es impresionante que Reyes Heroles, en su papel de político y hombre de Estado, haya dirigido el reciente intento de implantar una "reforma política" que, en cierto sentido, fue un esfuerzo por demostrar la continuidad del constitucionalismo liberal. Es una lástima que sus esfuerzos no hayan fructificado todavía.

EK: Es que Reyes Heroles, como Sierra, sí vivió seguramente la tensión de que hemos hablado. ¿lluminaría en algo una comparación entre el liberalismo argentino y chileno con el mexicano?

CHH: Una de las diferencias básicas entre el liberalismo político de Argentina y Chile y el de México, es la debilidad del poder de la Iglesia. De ahí que la tradición anticlerical de orientación estatal fuese mucho más débil. En Argentina y Chile aquella tensión entre la tradición li-

beral, fuertemente apegada al Estado, y la esencialmente constitucionalista fue más tenue que en México. Supongo que en este sentido el liberalismo sudamericano era de orientación más anglosajona, aunque me negaría a llevar demasiado lejos esta generalización. Estoy pensando en modelos de liberalismo. Creo que la obra clave, la que establece una distinción básica entre estas dos corrientes de liberalismo político –la francesa y la inglesa– es *A History of European Liberalism,* de Guido de Ruggiero. Creo que el liberalismo chileno, por lo menos el del siglo XIX, se consideraría dentro de la tradición inglesa. Uno puede decir lo mismo del liberalismo argentino. Esta influencia inglesa se ha desvanecido en el siglo XX.

Cuando uno estudia la historia de Argentina y Chile en el siglo XIX, y la compara con la de México, lo que más destaca es que falta este momento histórico de la Reforma, que sirvió de inspiración a México en 1910 y que, aunque desvirtuada, continúa sirviendo. La Reforma no sólo representó la secularización y el fortalecimiento del Estado, sino también, gracias a la Constitución de 1857, el mantenimiento de las libertades políticas. Desde siempre, los argentinos han sido incapaces hasta hace poco de encontrar esta forma heroica de la tradición liberal. La encontraron en la Revolución de Mayo de 1810, pero no fue tan sólida. Tampoco los chilenos pudieron encontrarla en el siglo XIX. No había modo de que esta tradición tuviera una base popular. En México, en cambio, la tradición liberal contó con esta base popular que más tarde le serviría de inspiración. Desde luego, ni Argentina ni Chile tuvieron una revolución que reviviera estos viejos ideales de alguna forma, por lo que entraron al siglo XX con muchos problemas heredados.

Es muy difícil ver todo esto en términos de una especie de liberalismo comparativo, dado que en realidad nos movemos en sociedades muy diferentes; no sólo diferentes situaciones étnicas, sino también el gran problema de la identidad nacional en Argentina, y en Chile el problema de un pequeño grupo de terratenientes sólidamente establecido y que continuaron en el poder hasta bien avanzado el siglo XX. Problemas muy diferentes de los de México. La situación actual induce a pensar con cierto optimismo en el renacimiento del liberalismo en Argentina,

a pesar de la falta de una tradición liberal heroica. El mismo renacimiento podría ocurrir en Chile.

EK: A fin de cuentas sostiene usted una continuidad liberal en México mucho más amplia y profunda que la de Reyes Heroles. ¿Cuál es, en suma, su concepto del Estado mexicano con respecto al liberalismo?

CHH: A costa de una tradición constitucional sólidamente sostenida, el Estado mexicano aumentó su poder desde la Revolución debido a su interés activo en el proceso de la reforma social. Las urgencias de la reforma y de desarrollo económico señalaban la necesidad de aumentar los campos de actividad del Estado, aunque fuera a costa de algunas de las bases del sistema constitucional. Sin embargo, cuando uno establece cualquier clase de comparación, aunque sea implícita, entre el Estado mexicano y cualquier tipo de Estado totalitario, sea fascista o comunista, creo que es injusto afirmar que no existe una continuidad del liberalismo, una base para las libertades civiles e incluso políticas.

México sí cuenta con una tradición de libertades civiles, de libertad de prensa, de mantenimiento –en alguna forma– del sistema parlamentario y un proceso electoral. Desde luego, ninguna de estas cosas se apega a la idea pura de liberalismo constitucional del siglo XIX, pero, con todo, proporcionan medios para la defensa del individuo frente al Estado. Esto es lo que uno observa en México, cuando lo compara con un sistema totalitario. El Estado permea la vida del país, pero lo hace de manera sutil y, con frecuencia, benigna; generalmente no es represivo. La reacción del gobierno a los acontecimientos de 1968 es quizá la excepción más notable.

EK: Todo lo cual recuerda al ogro filantrópico. El problema es que su filantropía, en los últimos años, ha sido más imaginaria que real. Uno puede conceder que hasta los años cuarenta y quizá cincuenta, las actitudes antidemocráticas y antiliberales eran un mal menor frente a los hechos filantrópicos de un ogro que por lo demás, como apunta usted, respetaba las libertades civiles e individuales (no tanto las políticas).

Pero la soberbia pierde al ogro. Olvidando las ideas liberales con que había doblegado a los poderes corporativos de la Iglesia y el ejército, el ogro acrecentó su poder sobre los individuos y la sociedad creando nuevas estructuras corporativas aún más opresivas e ineficientes. En vez de resolver la tensión interna del liberalismo mexicano abriendo por fin –como en la España actual– la opción de liberalismo constitucional, el ogro siguió una inercia que lo ha llevado a la inmovilidad y que podría desembocar en extremos de represión violenta. Aquel largo conflicto histórico entre las dos tendencias clásicas del liberalismo se aclara ante nuestros ojos: el Estado igualó a la sociedad ante la ley, pero sólo la democracia liberal iguala al Estado ante la sociedad.

Segunda parte

CONTINUIDAD Y TRANSFORMACIÓN DEL LIBERALISMO MEXICANO

CONTINUIDAD, RUPTURA Y TRANSFORMACIONES EN EL LIBERALISMO MEXICANO*

Entrevista con rubén gallo

Charles A. Hale es profesor de Historia en la Universidad de Iowa y un gran estudioso de las ideas políticas mexicanas. Ha publicado varios libros y artículos sobre la tradición liberal, entre ellos *El liberalismo mexicano en la época de Mora* (1968) y *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX* (Vuelta, 1991). Su trabajo más reciente, el ensayo "El liberalismo, la Revolución, y el nacionalismo en México", es un agudo estudio sobre las semejanzas entre la institucionalización de la Revolución en el siglo XX y el mito liberal que surge después de la derrota de Maximiliano en 1867.[1]

Rubén Gallo: Su libro *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX* cuestiona la interpretación oficial –especialmente la versión de Jesús Reyes Heroles– que ve en el porfiriato una ruptura completa con las tradiciones e instituciones del liberalismo mexicano del siglo XIX. Usted resalta la continuidad entre varias metas liberales y las ambiciones de ciertos intelectuales durante el gobierno de Porfirio Díaz –los partidarios de la "política científica" y sus herederos, los Cien-

* [Entrevista publicada en la revista *Vuelta*, agosto de 1995, núm. 225, pp. 31-35].

[1] [Esta presentación apareció en la versión original. El ensayo "El liberalismo, la Revolución, y el nacionalismo en México" es una primera versión del artículo "Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la Revolución", incluido en esta compilación].

tíficos– que podrían considerarse como pensadores constitucionalistas en el sentido liberal, aunque la suya haya sido una variante "transformada" del liberalismo. ¿Cómo se transformó la tradición liberal de la Reforma durante el régimen de Díaz?

Charles A. Hale: Durante el porfiriato, el liberalismo se convirtió en un mito político unificador y dejó de ser una ideología militante que luchaba contra la sociedad y las instituciones heredadas de la época colonial: los conflictos ideológicos fueron reemplazados por un consenso político cada vez más generalizado. Este cambio comenzó después de la Reforma, con la victoria de los liberales en 1867. Con el término "mito unificador" me refiero a que después de 1867 la causa conservadora y el Partido Conservador quedaron completamente desprestigiados, ya que se habían asociado con el gobierno de Maximiliano, la intervención extranjera, la monarquía y, por supuesto, con el poder de la Iglesia durante el antiguo régimen. Cualquier persona que tuviera aspiraciones políticas después de 1867 y durante todo el porfiriato, tenía que identificarse como "liberal".

Al mismo tiempo hubo una "transformación del liberalismo" porque en esos años surgió una nueva tendencia intelectual, influida principalmente por el positivismo, que se alejó de muchos de los ideales clásicos del liberalismo político (como el énfasis en los derechos individuales y en lo que después se denominaría el "dogma de la igualdad", la igualdad de todos ante la ley). A partir de 1878, movidos por el positivismo, varios de los principales intelectuales del porfiriato, encabezados por Justo Sierra, Telésforo García, Francisco Bulnes, Francisco Cosmes y otros, comenzaron a subrayar la importancia de la sociedad –de un concepto "orgánico" de sociedad– y llamaron al desarrollo de una "política científica". En este sentido, la "política científica" significaba un mayor énfasis en el orden y en la economía, pero sobre todo un acercamiento más práctico y empírico a los problemas políticos. Esta nueva propuesta se oponía a las abstracciones que Sierra y su grupo asociaban con el liberalismo clásico, y en particular con la Constitución de 1857.

RG: ¿De qué manera podríamos considerar a Justo Sierra y a otros pensadores porfirianos como herederos de la anterior tradición liberal del siglo XIX?

CHH: Justo Sierra y su grupo comenzaron a hablar sobre un "liberalismo conservador", el complemento de la "política científica". Se llamaron a sí mismos "nuevos liberales" para distanciarse de los "viejos liberales" de la época de la Reforma, especialmente de los creadores de la Constitución de 1857. Esta nueva corriente intelectual, que también fue llamada "política científica" o "nuevo liberalismo" –todos estos términos eran casi sinónimos e intercambiables– se convirtió en lo que yo he denominado el "liberalismo político transformado" del porfiriato.

Surge un problema con esta hipótesis de la "transformación": esta nueva idea –que acentuaba el poder del ejecutivo, el orden, los resultados prácticos y las metas económicas– ¿sirvió esencialmente para justificar al incipiente gobierno de Porfirio Díaz en 1878? Es cierto que los partidarios de la política científica propusieron reformas constitucionales para "fortalecer al gobierno" después de una larga pugna política. Pensaron que Díaz comenzaba con un gobierno débil y por lo tanto apoyaron el fortalecimiento del ejecutivo en artículos publicados en el periódico *La libertad* entre 1878 y 1880. Sin embargo, si estudiamos las ideas del grupo encabezado por Justo Sierra desde los años anteriores a 1877 (cuando Díaz llega al poder) y hasta 1893 (cuando surge el término "Científico"), descubrimos una continuidad de ideas a favor de la reforma constitucional como método para fortalecer al gobierno. El fortalecimiento contemplaba tanto al ejecutivo como a las "instituciones". El proyecto de Sierra y de sus antecesores y colegas abarcó la reconstrucción del senado (lograda en 1874), el apoyo con bases legalistas a la difícil campaña presidencial de José María Iglesias en 1876 (seguida de un angustioso cambio a la causa de Díaz en 1877), y varias propuestas de reformas constitucionales entre 1878 y 1880. Hacia 1892, Sierra y su grupo se dieron cuenta de que la Presidencia había adquirido demasiado poder y propusieron una nueva serie de reformas constitucionales, esta vez para imponer límí-

tes al ejecutivo. Este esfuerzo cobró una gran importancia entre 1892 y 1893 durante la creación de la Unión Nacional Liberal y en el gran debate nacional sobre el nombramiento de los jueces, una polémica constitucional de carácter aparentemente vago: ¿debería continuar la práctica de elegir a los jueces por voto popular (que se prestaba a manipulaciones políticas), o sería preferible nombrarlos de por vida (y así conferirles una mayor independencia del ejecutivo)? Justo Sierra y sus colegas Científicos –así los llamaba la oposición porque usaban argumentos científicos para justificar sus proyectos de reforma– quisieron utilizar esta propuesta como una medida constitucional para imponer límites al poder presidencial. El proyecto fue aprobado en la Cámara de Diputados pero fracasó en el Senado, Díaz se opuso a él. No encontramos un esfuerzo similar por parte de los Científicos hasta una década más tarde, cuando Francisco Bulnes, en un discurso famoso de 1903, en vano expresó la necesidad de establecer "instituciones" (en forma de partidos políticos) que restringieran el poder personal de Díaz. Así que durante el porfiriato el liberalismo se transformó en un conjunto de ideas políticas que favorecía a un gobierno fuerte, pero que finalmente impulsó la búsqueda de frenos constitucionales para limitar el poder personal del presidente. Por lo tanto, creo que podemos considerar al grupo de científicos que emerge en 1893 como un conjunto de constitucionalistas en el sentido liberal. El término "liberal" fue utilizado de manera universal, y los debates políticos del porfiriato se dieron dentro de una elite liberal, entre hombres que se consideraban liberales.

RG: Usted menciona la importancia del término "naturaleza" en la retórica de los Científicos. Estos intelectuales fundamentaban su doctrina política en la evolución "natural" de las instituciones gubernamentales y rechazaban las teorías basadas en "abstracciones". Pero la "naturaleza" era un concepto que ya habíamos encontrado en el siglo XVIII, con Rousseau y los pensadores de la Ilustración, aunque tal vez con un sentido diferente. ¿De qué manera evoluciona el significado de la "naturaleza" durante la transformación del liberalismo?

ChH: El término "naturaleza" puede resultar ambiguo: por una parte, el liberalismo clásico se inspiró en la noción de derechos "naturales", la idea de que ciertos derechos, especialmente los del individuo, pertenecen "naturalmente" al hombre. Por otra parte, las teorías que más tarde se convirtieron en la filosofía del positivismo también se valieron de la palabra "naturaleza" para definir a la sociedad como un conjunto orgánico y no como un grupo de individuos aislados luchando por sus derechos personales. La idea de la sociedad como organismo –que además está relacionada con la analogía biológica– adquirió una gran importancia en el positivismo y su influencia también se sintió en las ideas políticas. En el mismo sentido, la "política científica" remite a la naturaleza; esta doctrina asegura que la política se puede comprender a través de la experiencia, que es posible derivar conclusiones empíricas y actuar de manera práctica de acuerdo con la ley natural de la evolución.

El problema principal con la palabra "naturaleza" es que sirve de apoyo tanto a los principios del liberalismo clásico como a la variedad de teorías que surgen de su transformación. Los liberales clásicos utilizan el término en el sentido que le dio el siglo XVIII para referirse a una serie de leyes "naturales", una noción bastante estática si la comparamos con la versión de los "nuevos liberales", que vieron en la naturaleza un organismo en desarrollo constante.

RG: Entonces la idea de la "naturaleza", al igual que el concepto de "liberalismo", experimentó cierta "transformación" durante el porfiriato. Pero regresando a la polémica sobre la discontinuidad, ¿qué sucede con las instituciones y tradiciones liberales durante la Revolución Mexicana y en los años posteriores? Durante este periodo, ¿encontramos rupturas, continuidad, o transformaciones en el liberalismo?

ChH: Esta es una pregunta complicada, que he comenzado a estudiar y a la que pienso dedicar el resto de mi vida académica. Podemos partir de la premisa de que el liberalismo mexicano exhibe una marcada continuidad entre los siglos XIX y XX. Me refiero a una continuidad que se manifiesta principalmente a nivel retórico: muchos de los revolu-

cionarios, sin importar a qué grupo pertenecieran, se refirieron a los precedentes liberales del siglo XIX. En el Plan de Ayala, Zapata citó las leyes de la desamortización de los bienes del clero. Madero evidentemente basó su propuesta de "sufragio efectivo, no reelección" en la Constitución de 1857, un documento liberal clásico. Quizá Carranza se haya aproximado más a los principios del liberalismo transformado, ya que proponía un poder ejecutivo mucho más fuerte que el delineado por la Constitución de 1857. Carranza llamó a su campaña "constitucionalista", un concepto que surge de la tradición liberal. Por último, en 1917 Obregón fundó el Partido Liberal Constitucional –que se oponía a Carranza y a los carrancistas– y en 1920 quiso establecer el "Gran Partido Liberal". Este proyecto serviría para unificar a las diversas facciones revolucionarias y puede considerarse como antecedente del Partido Revolucionario Institucional, creado en 1929 con la misma función de consolidar a los diversos grupos revolucionarios.

En su libro *Hacia el nuevo estado* (FCE, 1994), Luis Medina Peña observa que la creación del Gran Partido Liberal de Obregón en 1920 fusionó los términos "Revolución" y "Liberal". Hasta cierto punto esta amalgama retórica marca el comienzo de la noción de continuidad en el liberalismo, una idea que más tarde se integraría a la doctrina oficial del PRI, especialmente durante los últimos años de la década de los cuarenta. El argumento oficial sobre la continuidad del liberalismo encontró su expresión clásica en *El liberalismo mexicano*, la obra en varios volúmenes que Jesús Reyes Heroles terminó de publicar a principios de los años sesenta.

Podemos, entonces, hablar de cierta continuidad retórica del liberalismo ya que los revolucionaros se veían como herederos del proyecto liberal. Claro que todos ellos rechazaron lo que yo he llamado el "liberalismo transformado" de fines del siglo XIX. Un aspecto notable en la obra de Reyes Heroles es su completa omisión del porfiriato como parte de la historia del liberalismo. Para Reyes Heroles, el porfiriato representó esencialmente una discontinuidad, una ruptura con la tradición liberal. Esta es una interpretación con la que tengo serias diferencias.

Si queremos encontrar antecedentes de los programas revolucionarios en las épocas de la Reforma y la pre-Reforma, si queremos comprender la vigencia del liberalismo durante y después de la Revolución, entonces debemos extender la teoría de la continuidad hasta la década de los años veinte para incluir al "liberalismo transformado" y las ideas de los Científicos. Esta continuidad se manifiesta en las trayectorias de varios intelectuales de la época revolucionaria, incluso en quienes fueron considerados contrarrevolucionarios, como Emilio Rabasa.

Rabasa fue un importante jurista antes de la Revolución; en 1912 fundó la Escuela Libre de Derecho, una institución que se oponía a las ideas maderistas, y fue contrincante de Madero en el Congreso de 1912-1913. Rabasa fue conducido al exilio y sólo volvió a México en 1920. Sin embargo, el jurista siempre se consideró a sí mismo como un "liberal" y publicó, además de sus tratados jurídicos, dos estudios generales –*La constitución y la dictadura* (1912) y *La evolución política de México* (1920)– que critican, como ya lo habían hecho los partidarios de la política científica, los principios abstractos de la Constitución de 1857. A partir de su regreso en 1920, Rabasa fue reconocido como uno de los grandes expertos en derecho constitucional mexicano y formó a toda una generación de importantes abogados y juristas, hombres que más tarde se integrarían a la elite revolucionaria y que también se consideraban parte de la tradición liberal. Rabasa representa tan sólo un ejemplo de la continuidad liberal.

Me parece que si queremos rastrear la continuidad del liberalismo –un tema que tradicionalmente ha sido estudiado por los simpatizantes de la doctrina oficial y también por historiadores de otras tendencias– no podemos limitarnos a contemplar ciertos periodos aislados del siglo XIX que parecen adecuarse a la ideología oficial propuesta por el Partido Revolucionario. Un análisis cuidadoso de las diversas capas de la historia política mexicana nos revela que el liberalismo manifiesta una marcada continuidad. Y es en vista de esta continuidad histórica que debemos considerar las semejanzas entre el gran mito unificador de finales del siglo XIX, el liberalismo, y su equivalente en este siglo: la Revolución

mexicana. Ambos mitos –liberalismo y Revolución– se fusionan como parte de esta continuidad.

RG: Daniel Cosío Villegas, otro gran estudioso del liberalismo mexicano, también ha postulado la idea de cierta continuidad en la historia política del siglo XX, aunque él enfatiza las semejanzas entre el porfiriato y el sistema que emerge en la década de los años cuarenta, un gobierno al que describe como un "neoporfiriato". Para Cosío Villegas esta continuidad representa la persistencia en la política posrevolucionaria –especialmente después de 1940– de ciertas prácticas e instituciones, como la de un poder ejecutivo casi ilimitado, que surgieron durante el porfiriato en contra de los principios del liberalismo clásico.

CHH: Estoy muy de acuerdo con la noción que Cosío Villegas propone sobre el "neoporfiriato": la idea de que en la década de los cuarenta resurgieron muchas de las prácticas, políticas y prioridades del régimen de Díaz, especialmente el énfasis en el desarrollo económico y en la industrialización. Cosío Villegas destaca la creación de un ejecutivo muy fuerte y hace hincapié en la tendencia que ambos periodos manifestaron hacia el autoritarismo, aunque nunca llega a caracterizar el sistema político posrevolucionario como una "dictadura". Coincido con Cosío Villegas en estos puntos pero no comparto su interpretación de la "continuidad" del liberalismo, aunque nunca utilizó este término y abordó el tema desde una perspectiva bastante diferente de la de Reyes Heroles.

Según Cosío Villegas, México tuvo una fuerte tradición liberal que alcanzó su máxima expresión durante la Reforma. Además, consideró el periodo de la república restaurada (1867-1876) como una época en que las instituciones liberales –las Cortes, el parlamento, la prensa– llegaron a su apogeo. Impulsado por un enfoque fuertemente constitucional, el historiador sostuvo que durante este periodo se impusieron límites efectivos a los excesos del poder ejecutivo y que la tradición de instituciones libres y restricciones constitucionales se perdió durante el régimen de Díaz. Si bien Cosío Villegas estudió el porfiriato con gran detalle, para

él los verdaderos liberales fueron los políticos de la república restaurada y los críticos del gobierno de Díaz, mientras que los partidarios de la política científica –Sierra y su grupo– actuaron como "oficialistas".

Según esta interpretación, el auténtico liberalismo reemerge con Francisco I. Madero. Refiriéndose a la doctrina liberal y revolucionaria de Madero, el historiador critica las prácticas del neoporfiriato y reconoce la necesidad de recobrar el sufragio efectivo, de crear partidos democráticos, una prensa libre y efectiva, e instituciones parlamentarias y judiciales efectivas. En los setenta, durante los primeros años del sexenio de Echeverría, Cosío Villegas llegó a publicar artículos en *Excélsior* que expresaban la urgencia de convocar una nueva asamblea constituyente para restablecer los principios maderistas.

RG: Es sugestivo que Cosío Villegas no haya utilizado el término "dictadura" para referirse al poder adquirido por el ejecutivo mexicano a partir de 1940. Desde hace algunos años, la oposición ha hablado del "autoritarismo" del gobierno mexicano y del PRI como un "partido de Estado". Octavio Paz rechaza esta noción de México como un Estado autoritario y señala las diferencias que existen entre las naciones totalitarias y nuestro país, en donde se han mantenido, con algunas excepciones, las garantías y el respeto hacia los derechos individuales. En su opinión, ¿qué distingue al sistema político mexicano de otros países latinoamericanos como Chile o Argentina, en donde el poder gubernamental sí ha llegado a degenerar en el autoritarismo?

CHH: Yo sí usaría la palabra "autoritario" para caracterizar al sistema político que se desarrolló en México, aunque con un sentido modificado del "autoritarismo": como dijo usted, es indudable que en México se preservaron muchas de las libertades que fueron reprimidas en los regímenes militares de América del Sur y en los gobiernos totalitarios de los países comunistas. Estoy de acuerdo con Octavio Paz en este punto. En lo que concierne a la noción de "partido de Estado" o "partido de gobierno", lo que me interesa como historiador es que este término aparece por primera vez en el siglo XIX.

En 1878, los partidarios de la política científica sostenían que el Partido Liberal debería transformarse de un "partido de revolución" (como lo había sido durante la Reforma) en un "partido de gobierno", un cambio que dieron por concluido en 1893. En este año, los Científicos enfrentaron otro problema: una vez que el "partido de gobierno" había sido establecido, debían buscar maneras de restringir las tendencias monolíticas del nuevo sistema. ¿Acaso no es éste el problema de hoy?

RG: En un discurso pronunciado en 1992, el ex presidente Carlos Salinas de Gortari anunció que su gobierno favorecía una política de "liberalismo social", un equilibrio entre crecimiento económico y justicia social. Según Salinas, la doctrina del "liberalismo social" rechaza cualquiera de dos peligrosos extremos: por una parte, evita la caída en un neoliberalismo voraz dominado por intereses individuales (y por lo tanto incompatible con la igualdad social); por otra parte, esta doctrina se aleja del estatismo monolítico que podría aplastar las garantías individuales. Aun sin entrar en el debate sobre los tropiezos y logros del salinismo, me parece que la búsqueda del "liberalismo social" sigue siendo un anhelo válido.

Desde el 1 de enero de 1994, México ha logrado mantener un equilibrio incierto entre estos dos extremos. Se temía que el gobierno respondiera al levantamiento en Chiapas con una ola de represión violenta equiparable a la de 1968, una sospecha atizada en los primeros días de febrero de 1995 con el anuncio del presidente Zedillo sobre las órdenes de aprehensión en contra de los líderes zapatistas. Por otra parte, la crisis financiera que surgió en diciembre de 1994 y las garantías económicas negociadas en Washington han despertado temores ante la pérdida de soberanía nacional; la hipoteca de los intereses nacionales y la dependencia del capital extranjero. Entre estos dos riesgos –un Estado con puño de hierro o el capricho de las fuerzas del mercado– parece que la paz y la estabilidad sólo podrán restablecerse a través de una política que logre integrar el desarrollo económico con soluciones efectivas a los problemas sociales más urgentes. ¿Existen antecedentes del "liberalismo social" en la política del siglo XIX? ¿Por qué

ha resultado tan difícil para México encontrar una política económica que apoye la justicia social?

CHH: El liberalismo social, el equilibrio del que usted habla entre crecimiento económico y justicia social, es una meta admirable para México y para cualquier otro país. Resulta fácil encontrar antecedentes de esta política en el siglo XIX; Jesús Reyes Heroles los identificó y subrayó en su obra, especialmente en el último capítulo de *El liberalismo mexicano* que trata específicamente sobre el liberalismo social. Es sugestivo que el discurso del presidente Salinas que usted mencionó –pronunciado el 4 de marzo de 1992– se refirió explícitamente a la obra de Reyes Heroles. Además, el liberalismo social fue el tema central del "Seminario Libertad y Justicia Social en las Sociedades Modernas", organizado por la Secretaría de Desarrollo Social en junio de 1993 bajo la dirección de Luis Donaldo Colosio. Durante el transcurso de las conferencias, los participantes recibieron dos volúmenes titulados *Liberalismo social: las raíces históricas,* que el Instituto Nacional de Solidaridad (Sedesol) acababa de publicar. El primer tomo recoge documentos del siglo XIX (hasta 1867 solamente) que presentan ideas sociales progresistas, muchas de las cuales ya habían sido señaladas por Reyes Heroles. El segundo volumen contiene una selección de escritos de la "Revolución", incluyendo textos de Flores Magón, Zapata, Madero, Carranza, así como varios discursos pronunciados en el Congreso Constituyente de 1916-1917.

En cuanto al aspecto económico, podemos identificar muchos antecedentes de los programas neoliberales en las ideas y prácticas de la doctrina del *laissez faire* que surgen periódicamente durante el siglo pasado, aunque desde 1910 éstas se asocian con la dependencia del capital extranjero y con la desigualdad en la distribución de la riqueza, problemas a los que se enfrentó el carácter social y nacionalista de la Revolución. Por cierto, Reyes Heroles resulta poco útil si queremos encontrar antecedentes de la doctrina neoliberal, ya que insistía en que la verdadera herencia económica liberal del México contemporáneo consistía en una "heterodoxia económica", el repudio de las prácticas ortodoxas basadas

en el principio económico de *laissez faire* para favorecer una fuerte presencia del Estado en la economía. El concepto de "heterodoxia económica" armonizó con las políticas de industrialización y sustitución de importaciones entre 1940 y 1970, pero obviamente se ha vuelto menos atractivo hoy. Vemos entonces que el rastreo de antecedentes históricos resulta problemático: es natural buscar precedentes y continuidades, pero también es común que la búsqueda sea manipulada para justificar políticas actuales.

RG: En estos días de incertidumbre política y económica, los intelectuales difieren en su evaluación de la política seguida por el gobierno mexicano en los últimos años y también en su visión del futuro de México. A pesar de la variedad de opiniones, existe un consenso casi generalizado sobre un punto: México está experimentando profundos cambios en su estructura política, se habla del "fin del PRI", y en *Hacia el nuevo estado,* Luis Medina Peña postula la transición inminente hacia "el tercer Estado mexicano"; Octavio Paz, comentando las elecciones de 1994, escribe: "Otro México comienza [...] Estamos ante un fenómeno que revela una mutación en la conciencia nacional y que, probablemente, señala el principio de un cambio de rumbo de la nación [....] emerge un México desconocido: un México de ciudadanos".

Idealmente, el "nuevo México" participaría de los ideales del liberalismo clásico del siglo XIX, sería "un México de ciudadanos", una democracia real en donde el individuo tendría un papel efectivo en la vida política, un México cuyo gobierno se apartaría del autoritarismo institucionalizado. ¿Cómo ve usted al nuevo México? ¿Se formará con base en las instituciones de la tradición liberal? Y la transición hacia ese "nuevo estado", ¿será una de continuidad –y transformación gradual–, o de ruptura?

CHH: Los historiadores tienden a ser malos profetas, y estoy seguro de que yo no soy la excepción. Me gustaría compartir el optimismo de Octavio Paz, y quizá esta actitud esté más justificada ahora que en agosto de 1994. Pero la transición que ve Paz hacia el nuevo México

democrático probablemente dependerá de dos factores relacionados entre sí. El primero consiste en la disolución del "partido de Estado" y el segundo implica la renuncia al mito revolucionario. La pregunta sobre si la transición será pacífica queda abierta. Por último: al llegar la transición, ¿podrá realizarse el aún vigente anhelo revolucionario de justicia social dentro del "México de ciudadanos", una sociedad de individuos en el sentido del liberalismo clásico?

EL RENACIMIENTO DE LA HISTORIA POLÍTICA Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA EN MÉXICO*

La premisa de esta ponencia es la presunción de que la Revolución francesa de 1789 y la tradición revolucionaria de esta acción han tenido un gran significado para Latinoamérica, ya sea por un impacto directo o porque la experiencia francesa proporciona un modelo para la comprensión de la historia de la región. Es también mi opinión que ustedes, colegas participantes, estarán de acuerdo en este punto; de lo contrario no estarían aquí en esta ocasión. Sin embargo, la percepción de que la Revolución francesa es importante en la comprensión de la historia de Latinoamérica ha variado considerablemente en los últimos años. En efecto, es posible que estemos en este momento empezando a experimentar un renacimiento del interés en la Revolución francesa entre los historiadores de Latinoamérica, interés coincidente con su bicentenario. Así, si este congreso se hubiera celebrado hace diez o veinte años, probablemente habría despertado poco interés, o quizás no se habría llevado a cabo. La significancia de la Revolución francesa para Latinoamérica normalmente ha sido percibida por los historiadores en función de la importancia que éstos han asignado a la política nacional, más precisamente a la política del siglo XIX. También esta percepción

* [Artículo publicado en español en *Cahiers des Amériques Latines*, 10 (1990), pp. 303-319. Más tarde apareció en inglés con el título "The Revival of Political History and the French Revolution in Mexico", en Joseph KLAITS y Michael H. HALTZEL (eds.), *The Global Ramifications of the French Revolution*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 1994, pp. 158-175].

ha dependido de la importancia atribuida a las ideas. Así la historia de ambas, la política y las ideas, experimentó una fuerte declinación veinte años atrás, cuando un creciente número de los cuadros profesionales de historiadores reaccionaron en contra de la historia política tradicional ("historia patria"), en busca de esquemas fundamentalmente relacionados con la economía, la continuidad cultural y las variantes regionales y sociales.

La Revolución francesa como modelo o influencia tiene así poco o ningún lugar en estos enfoques historiográficos. Ambas interpretaciones, la económica y la cultural, han enfatizado la dependencia de Latinoamérica, construyendo una visión del siglo XIX (y en algunos casos también del siglo XX) como una era neocolonial, donde los formales lazos con España y Portugal fueron reemplazados por lazos informales con el mundo capitalista y/o las ideas liberales de Occidente.

La premisa implícita de estas interpretaciones es que la independencia es una experiencia superficial y que la dependencia es la característica predominante en la región en el sentido profundo; aún más, la verdadera autonomía, económica o cultural, sería sólo posible mediante la revolución popular anticolonial o a través de la recuperación de las tradiciones autóctonas ibéricas. Por otra parte, la floreciente historiografía social y regional, ya sea de sello marxista o no marxista, ha buscado las peculiaridades de clase o étnicas, ignorando a menudo la política nacional y los hitos históricos tradicionales.

Hay poca evidencia que las largamente establecidas interpretaciones de corte social o de clases de la Revolución francesa –pensamos en las obras de Jaurès, Mathiez, Lefebvre y Soboul, entre otros– hayan tenido un impacto considerable en la historiografía social y económica de la Latinoamérica moderna. La razón es que la interpretación social de la Revolución francesa describe a la revolución burguesa y a la subsecuente revolución proto-socialista como un fenómeno interno europeo, un alzamiento dirigido en contra del antiguo régimen francés. Así, la Revolución en Francia y su experiencia difícilmente podrían servir de modelo para entender una región neo-colonial, dependiente del capitalismo occidental o atada al sistema mundial capitalista. En efecto,

dentro de esta concepción, Francia misma podría ser considerada como parte del sistema opresivo. Tampoco podría compararse legítimamente la sociedad francesa con la sociedad latinoamericana, caracterizada por la diversidad étnica y la mezcla de razas.

Así el significado de la Revolución francesa dentro del contexto latinoamericano dependerá no solamente de la importancia que los historiadores den a la política nacional, sino también de la interpretación política de la revolución misma. Ambos factores fluyen paralelamente "cuando los historiadores de Latinoamérica identifican el hecho tradicional y común de la independencia política como punto de partida de sus estudios; una independencia política obtenida durante lo que R. R. Palmer llama "*The Age of the Democratic Revolution*". Sin perjuicio de reconocer que los lazos de dependencia y las peculiaridades sociales penetran la historia de América Latina, debemos enfatizar su singularidad entre otras regiones ex coloniales del llamado tercer mundo. Latinoamérica, en virtud de su independencia política lograda a comienzos del siglo XIX, tuvo lo que podríamos llamar un siglo liberal, durante el cual la Revolución francesa representó una continua fuente de referencia ideológica y política. Los términos "liberal" y "liberalismo" fueron usados primero en España, significando (como luego sucedió en Francia) una aceptación con reservas de las doctrinas revolucionarias francesas, Así, desde España estos términos pasaron a las colonias que luchaban por su independencia.

Decisiva evidencia del renacimiento de la historia política de Latinoamérica lo constituye el impresionante trabajo realizado recientemente por el director de este congreso, el doctor François-Xavier Guerra.[1] Su obra no sólo revisa nuestra visión de la historia mexicana desde finales de la época colonial hasta los primeros años de la Revolución de 1910, sino que también demuestra la importancia de la Revolución

[1] GUERRA, *Le Mexique*. Véase también GUERRA, "Lugares, formas y ritmos". Otra versión de esta ponencia fue presentada en inglés en el congreso "The Global Ramifications of the French Revolution". West European Program, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, D. C., 13-16 de noviembre, 1989.

francesa en la interpretación de Latinoamérica. Brevemente reseñamos a continuación la obra del doctor Guerra a manera de introducción de este trabajo.

El tema abordado por Guerra es el establecimiento de la cultura política moderna en México, concretamente la entrada de los valores y la ideología moderna en una sociedad tradicional u holística. Guerra también analiza este proceso como el resultado del enfrentamiento de dos *sociabilités politiques,* dos formas de conducción de la actividad política –la tradicional, que está basada en lazos concretos de carácter personal y familiar, jerarquías aceptadas, la comunidad, grupos y entidades religiosas– y la moderna, que está basada en nociones abstractas e impersonales como son el individualismo, la igualdad, la uniformidad legal y los valores seculares. Guerra sostiene que la cultura política moderna tuvo su origen en el periodo de la Ilustración, siendo implementada en la Revolución francesa y así posteriormente transmitida a la España liberal y posteriormente a México. El programa liberal mexicano del siglo XIX fue basado en esta ideología nueva y fue consagrado en el espíritu democrático de la constitución de 1848. Así el régimen de Porfirio Díaz representó un compromiso entre lo tradicional y lo moderno por lo que la ideología moderna fue detenida hasta que ésta cobró nuevo impulso después de 1900, a través de los clubes liberales, del Partido Liberal Mexicano y finalmente por Francisco I. Madero con su movimiento democrático de 1908 a 1913.

En la formulación de su estudio de México, Guerra se basa en forma abierta en el pensamiento de François Furet, líder de la interpretación de la Revolución francesa en boga en este momento. Furet, por su parte, ha dado nueva vida a la obra de Augustin Cochin, escrita a principios del siglo XX, que se basa en las *sociétés de pensée,* sociedades literarias y filosóficas de la Francia del siglo XVIII que proponían una nueva concepción de la política, basada en las ideas.[2] Estas sociedades fueron las precursoras de los clubes jacobinos que pasaron a ser el instrumento para la implantación de la cultura política moderna durante la Revolución.

[2] FURET, *Penser la révolution française*; COCHIN, *Les Sociétés de pensée.*

Guerra propone como contraparte de las *sociétés de pensée* en la realidad hispánica, a las organizaciones de libre pensadores y logias masónicas de España, que posteriormente fueron desarrolladas en México durante el siglo XIX y a las cuales pertenecían muchos de los líderes políticos e intelectuales.

Sin embargo, el núcleo de la obra de Guerra tiene que ver con la cultura política o *sociabilité* tradicional. En efecto, éste nos representa una masiva recopilación de la información biográfica relacionada con cinco mil "actores políticos" de los últimos años del régimen de Díaz, además de información sobre unos tres mil grupos, comunidades y localidades que éste tabula mediante computadoras para demostrar la vasta y compleja red de relaciones y lazos tradicionales que, según sostiene, formaban la "realidad" de la política mexicana del siglo XIX, lazos que son reminiscentes del antiguo régimen en Europa. Yuxtapuestos a este elaborado *corpus* de información y análisis de la realidad política se encuentran los presagios de la modernidad, las ideas liberales y democráticas que emergieron alrededor de 1800 (especialmente a través de las logias masónicas) que produjeron las "ficciones" de "el pueblo" y "la nación" que encontramos en las constituciones mexicanas, en otras palabras, la ideología moderna. Es precisamente en relación con este concepto de ideología moderna de Guerra que dirijo mis breves comentarios en el presente trabajo.

Lo primero que nos impresiona en la obra de Guerra es el contraste existente en su tratamiento de la sociedad, que es muy rico y complejo, y su enfoque en torno a las ideas, que es más bien unidimensional. Como hiciéramos ver antes, Guerra inicia su análisis con la constitución de 1857, que incluye una declaración de los derechos del hombre, un pronunciamiento sobre la soberanía popular, además de cláusulas asegurando la igualdad ante la ley, la separación de los poderes del Estado, la elección popular de los jueces, la existencia de una cámara legislativa y un limitado poder ejecutivo. Estas ideas, que fueron propagadas por las logias masónicas primero, para ser también adoptadas por la elite liberal, y que paradójicamente se encuentran en el sistema educacional estatal del régimen de Díaz y en los clubes liberales que precedieron a la

Revolución de 1910, parecen constituir los ingredientes fundamentales del concepto de ideología moderna de Guerra.

Sin embargo, no hay en su obra un análisis sistemático de las ideas políticas. En efecto, Guerra no reconoce la existencia de un conflicto ideológico en la realidad mexicana, como tampoco admite la importancia del rol de las ideas conservadoras y la posibilidad de que existieran ideas tradicionales así como una *sociabilité* tradicional. Aún más, con excepción de la discusión del positivismo durante el porfiriato, Guerra no reconoce la existencia de conflictos dentro de la elite liberal. De acuerdo con la interpretación de Guerra, las ideas liberales y democráticas se homogeneizaron como ingredientes de la ideología moderna. La razón de este enfoque unidimensional en torno a las ideas es que a Guerra no le interesan las ideas en sí mismas, sino como parte de la cultura política, o sea, como parte de una nueva concepción de actividad política en la que las relaciones entre la política y el poder están basadas en la razón, que a través de un proceso de educación cívica llegó a constituir un nuevo sistema de valores políticos.

Así, Guerra tiende a ver las ideas no como parte integral de la formación política y de la política en general, sino como "ficciones" impuestas en la "realidad" existente. Guerra ve a las logias masónicas, la contraparte de las *sociétés de pensée* de Cochin y Furet, como los agentes encargados de esta imposición. Sin embargo, es poco lo que se sabe acerca de las logias masónicas supuestamente encargadas de este proceso, y la obra de Guerra no contribuye mayormente a despejar esta incógnita. Por ejemplo, Guerra a menudo recurre a la literatura de corte católico existente en torno a la llamada "conspiración masónica" como fuente de información, que es menos confiable en México que en Francia.[3] Así, se requiere practicar un acto de fe considerable cuando se trata de establecer una analogía entre las *sociétés de pensée* francesas

[3] Guerra cita en particular a NAVARRETE (seud.), *La masonería*. Navarrete fue el pseudónimo de Jesús García Gutiérrez (1875-1958), prominente periodista católico y autor de panfletos que atacaban la legislación anticlerical. El libro tiene un fuerte tono polémico. Se debe mencionar que Guerra hace notar la necesidad de una historia documentada de la masonería. GUERRA, *Le Mexique*, I, p. 413, n. 13.

que han sido extensamente estudiadas y sus menos investigadas contrapartes mexicanas. Futuros estudios de las logias mexicanas puede que prueben la veracidad de los planteamientos de Guerra; pero estos estudios en ningún caso podrán reemplazar un análisis de las complejidades del pensamiento mexicano en sí mismo, ingrediente fundamental en cualquier proceso de renacimiento de la historia política. En particular debemos entender las complejidades del liberalismo, conjunto de ideas políticas que domina el escenario ideológico del siglo XIX.

Debemos reconocer asimismo, como hace Guerra, la importancia de las fuentes francesas y españolas del pensamiento mexicano, así como la importancia de la Revolución francesa como punto de referencia. Sin perjuicio de lo anterior, sin embargo, debemos reconocer, algo que Guerra está menos dispuesto a admitir, la identidad de las ideas políticas mexicanas como algo único ya que éstas se desarrollaron en una nación nueva e independiente, es decir en una ex colonia europea.

I

Para demostrar la complejidad del pensamiento mexicano y para explorar una menos apreciada dimensión del impacto de la Revolución francesa en el ideario mexicano nos referiremos a las ideas de Benjamin Constant, Edouard Laboulaye y Hippolyte Taine y cómo los mexicanos trataron infructuosamente de aplicarlas para establecer un sistema de "equilibrio constitucional" que previniera los extremos de la anarquía y el "despotismo". Los elementos de este sistema de equilibrio eran una efectiva separación de poderes, una ambivalencia, si no hostilidad, hacia la soberanía popular y un compromiso entre los derechos individuales y los intereses de la propiedad como una garantía de estabilidad. El sistema era elitista, antidemocrático y teóricamente antiestatista; aunque llegaba a incluir un Estado fuerte, éste fue limitado por medios constitucionales. El sistema constitucionalista mexicano se inspiró así en el constitucionalismo histórico francés, corriente de pensamiento que tuvo sus orígenes en las concepciones de Montesquieu, y que fue desarrollado por Tocqueville, Constant, Laboulaye y Taine. Los cons-

titucionalistas franceses idealizaron las instituciones inglesas (y en un caso las norteamericanas) y partieron haciendo una crítica de la Revolución francesa y de la tradición revolucionaria "jacobina" o igualitaria. Examinaré a continuación tres episodios del liberalismo constitucional mexicano desde la década de 1820 hasta la década de 1890, cada uno de los cuales fue inspirado por el pensamiento y la experiencia francesa. En la conclusión de esta ponencia volveré a la nueva historiografía política, para sugerir la posible influencia que esta crítica del siglo XIX de la Revolución francesa pueda ejercer sobre quienes la interpretaran hoy en día, incluyendo a François-Xavier Guerra.

El primer episodio se produjo como consecuencia de la revolución por la independencia de México y podemos situarlo junto a las ideas de José María Luis Mora, líder teórico liberal de la generación posindependiente. Además de dirigir dos importantes revistas entre 1821 y 1830, Mora fue el principal arquitecto de la primera constitución del Estado de México, el estado más populoso dentro del nuevo sistema federal. El constitucionalismo de los veinte fue una respuesta al torbellino revolucionario de la década anterior, que comenzó con la insurrección popular de Miguel Hidalgo en 1810 y que culminó con la creación del imperio mexicano de Iturbide en 1822. El constitucionalismo mexicano fue también una continuación del entusiasmo generado en 1821 por la restauración de la constitución española de 1812, que permaneció en vigor después de la independencia en 1821, convirtiéndose en el modelo principal para el código estatal y el nacional.

Aun cuando la España liberal dio dirección específica a los constitucionalistas mexicanos de 1820, la Francia posrevolucionaria proveyó el impulso teórico, especialmente a través de las ideas de Benjamin Constant. Este fue el clásico constitucionalista continental cuyo principio primordial era la defensa de la libertad frente a la agresión de la autoridad arbitraria. Constant mantuvo este principio en regímenes ampliamente divergentes entre 1796 y 1830. Al comenzar como un republicano moderado en el periodo del Directorio en 1802 Constant fue removido de su cargo en el Tribunal por Napoleón, convirtiéndose en duro opositor al emperador hasta 1814. Sin embargo, el año siguiente aceptó un

puesto en el Consejo de Estado durante el gobierno de los cien días de Napoleón, escribiendo durante este periodo su máxima obra *Principes de politique*. Aunque Constant no expresó mayor preocupación por una específica forma de gobierno, podría decir que la monarquía constitucional era el modelo que más le satisfacía, para lo cual se inspiraba en el modelo inglés empapado en el espíritu de Montesquieu. Siempre con la idea del modelo inglés en mente él enfatizaba la necesidad de "*une représentation nombreuse et indépendante*" y de "*corps intermédiaires*" actuando como salvaguardias entre el individuo y el Estado.[4] Hubo mucho en Constant que tenía un tinte aristocrático, lo que es válido para todos los liberales de su corriente. Sin embargo, Constant condenó a la nobleza prerrevolucionaria como una corporación privilegiada sin una función, buscando a cambio una herencia parlamentaria semejante a aquella de los primeros años de la Revolución.

Constant podría bien haber escrito los primeros artículos de Mora hacia 1821 y 1822. Aun cuando este último citaba a Montesquieu con mayor frecuencia que a Constant considerándolo "el primero que abrió la senda a las instituciones liberales", éste también enfatizaba que Montesquieu había vivido en un periodo que precedía a la era de "las revoluciones de los estados" y por lo tanto "no conocía bien el espíritu de las repúblicas y monarquías actuales".[5] Así, fue la ambivalencia de Constant hacia la Revolución francesa lo que hizo su pensamiento directamente influyente en el México de Mora. Constant compartía la posterior afirmación de Tocqueville que

> il y a eu, dans la révolution française, deux mouvements en sens contraires qu'il ne faut pas confondre: l'un favorable a la liberté, l'autre favorable au despotisme.[6]

[4] Constant, "Principes de politique, applicables a tous les gouvernemens represéntatifs et particulièrement a la Constitution Actuelle de la France" (1815), *Cours de politique*, I, p. 146. El trabajo ha sido recientemente reimpreso (Génova-París, 1982). Esta sección de la ponencia procede de mi trabajo anterior: Hale, *El liberalismo mexicano*, caps. 2 y 3.

[5] *Actas*, vol. 6, p. 892 (24 de febrero, 1826).

[6] Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, en *Euvres*, I, p. 97.

El problema era cómo consolidar la libertad que se había ganado, particularmente "*lorsque vingt-cinq années d'orage ont abattu les institutions d'un peuple*". Lejos de ver una ausencia de gobierno, Constant veía en la Revolución la "*présence continue et universelle d'un gouvernement atroce*", guiado por la doctrina de la soberanía popular de Rousseau.[7] Como Constant, Mora no negaba categóricamente la soberanía popular, en tanto se consideraba liberal; sin embargo ambos comienzan por criticar a Rousseau y el mal uso de sus ideas por los gobiernos revolucionarios a partir de 1792.

> Como observa el célebre Constant –escribe Mora– los horrorosos atentados cometidos en la Revolución francesa contra la libertad individual y los derechos del ciudadano provienen en gran parte de la boga en que se hallaba esta doctrina de Rousseau, que no sólo no es liberal, sino que es el principio fundamental del Despotismo.[8]

Los ejemplos de la historia de Francia influyeron así en el pensamiento político de Mora durante la década de 1820. Lo que se ve reflejado en el hecho que éste continuamente se refiriera al reinado del terror o a Napoleón cuando se trataba de abordar temas como los derechos civiles, la separación de los poderes y en particular la independencia de la justicia. Mora identificaba a Iturbide como el Napoleón mexicano, una analogía que fue corroborada cuando Iturbide abandonó toda consideración por la constitucionalidad.

En los debates sobre el federalismo *versus* centralismo de los veinte, Mora tomó una posición que es a menudo considerada como la de un centralista, pero que en efecto tiene inspiración en el pensamiento de Constant que se resume en su "*nouveau genre de fédéralisme*". En efecto,

[7] Constant, "Observations sur le discours prononcé par S. E. le ministre de l'interieur en faveur du projet de loi sur la liberté de la presse" (1814-1818), *Cours de politique,* vol. 1, p. 504. "De l'Esprit de conquête et de l'usurpation, dans leurs rapports avec la civilisation européenne" (1814), *Cours de politique*, vol. 2, p. 239.

[8] Mora, "Discurso. La Suprema Autoridad Civil no es limitada" (1822), *Obras sueltas*, p. 473.

habiendo, vivido Constant durante la Revolución, éste se inclinó por la continuidad de la autoridad centralizada, rechazando la frágil asociación de poderes conocida entonces como federalismo. Constant específicamente deseaba ver un resurgimiento de la autonomía municipal como parte de un sistema de garantías. Éste incluso idealizó de manera romántica a los jueces de los pueblos y a los sabios que mantuvieron las costumbres locales vigentes. Como reacción al centralismo napoleónico, Constant hizo público su famosa máxima: "*la variété, c'est la vie; l'uniformité, c'est la mort*".[9] Del mismo modo, Mora buscó dentro de la tradición de la administración centralizada el revivir las municipalidades del Estado de México. Como criollo, Mora no hizo mucho por romantizar lo que él consideraba comunidades indígenas degeneradas y, en su mayor parte, controladas por caciques corruptos. Sin embargo, éste sí favoreció una medida tendiente a la autonomía dentro de un sistema de control ejercido por prefectos derivados del modelo francés. Los conceptos de Mora prevalecieron en la constitución estatal de 1827.

La idea de que la libertad individual quedaba mejor garantizada cuando el proceso político se confiaba a los propietarios constituía el meollo del liberalismo constitucional de Mora. Este mismo pensamiento fue desarrollado por Constant como resultado de su experiencia en la Revolución. Así para éste, la ausencia del equilibrio representado por la propiedad significaba que todas las profesiones tomaran "*des théories chimériques et des exagérations inaplicables*".[10] Mora expresó puntos de vista similares en los debates en torno a la ley electoral para el Estado de México, concepciones que fueron reforzadas por el divisionismo y la ebullición social entre 1827-1829. La hostilidad de Mora hacia una política democrática de corte igualitario quedó manifiesta durante estos años de agitación, que culminaron con el alzamiento popular que instaló a Vicente Guerrero en la presidencia. La preocupación de Constant por la propiedad revela su nostalgia aristocrática, aunque éste no usa el

[9] Constant, "De l'esprit de conquête", *Cours,* vol. 2, p. 174.
[10] Constant, "Principes de politique", *Cours*, vol. 1, p. 61.

término para no entrar en conflicto con su calidad de liberal posrevolucionario. Mora sí usa el término aristocrático en 1830, que en México indicó el elitismo criollo que llegó a ser predominante en el constitucionalismo mexicano.

Las debilidades del liberalismo constitucional como programa político se hicieron patentes después de 1830. Mora como liberal, no podía subestimar, como lo había hecho por la década de 1820, la realidad de un fortalecido privilegio corporativo, reforzado por los privilegios jurídicos de la Iglesia y el ejército y por la inmensa cantidad de propiedades pertenecientes a la Iglesia. Mora se dio cuenta que el Estado, en vez de ser restringido en su poder, debe ser fortalecido si la libertad del individuo y su igualdad ante la ley han de tener significado. Así, Mora se apartó de la senda constitucionalista; Benjamin Constant y la Francia posrevolucionaria perdieron importancia para él, que se fue acercando al *philosophe* español Gaspar Melchor de Jovellanos, llegando incluso a reimprimir algunos de sus escritos.

A pesar de algunas diferencias menores, Mora compartía con Jovellanos su preocupación por el dilema del constitucionalismo español, esto es, el tratar de forjar un sistema constitucional donde los precedentes históricos eran débiles si se les comparan con los de Francia (inexistentes en México), donde los lazos monárquicos eran muy fuertes, y donde el régimen de privilegios corporativos estaba aún intacto. Como teórico de la primera reforma del gobierno en México (1833), Mora intuyó que la "constitución" tenía que abrir camino a un Estado administrativa y financieramente fuerte que pudiera secularizar la sociedad, e instituir la igualdad ante la ley, sin perjuicio de no caer en los extremos de los jacobinos franceses o de los radicales de Cádiz. Así podemos decir que fue la tradición española borbónica que proveyó los elementos más importantes del modelo de reforma anticorporativa en México.[11]

El segundo episodio constitucionalista se produjo inmediatamente después de la Reforma, conflicto ideológico y civil que en muchos as-

[11] Para mayor discusión sobre el cambio de pensamiento de Mora durante la década de 1830, véase HALE, *El liberalismo mexicano*, cap. 4.

pectos había sido presagiado en 1833. El año 1867 marca el inicio de la restauración de la república liberal (y la obtención de la "segunda independencia" de México) con Benito Juárez, tras la derrota de los ejércitos de Napoleón III, Maximiliano de Austria y los círculos conservadores mexicanos. Un mes después del triunfo de Juárez éste decretó la convocatoria, es decir el llamado a elecciones, lo que marcó el retorno oficial al gobierno constitucional, después del gobierno *de facto* dictatorial. Sin embargo, la convocatoria despertó gran hostilidad ya que incluía la modificación de la constitución de 1857 que había sido el estandarte de la causa liberal, aun cuando había sido puesta en práctica por corto tiempo. En defensa de los cambios, el ministro Sebastián Lerdo de Tejada argumentaba que para terminar la reforma en México se debía abandonar la práctica de un "gobierno de convención" en favor de uno caracterizado por "una buena administración" y por un "equilibrio constitucional". Recordemos que la constitución había proclamado la soberanía popular y había propuesto un régimen parlamentario inspirado por el modelo francés de 1848. De acuerdo con esta constitución, afirmaba Lerdo, el poder legislativo unicameral era todo, en contraste con el poder ejecutivo que era nada por lo cual un gobierno de convención podía justificarse como vehículo de "reforma social" sólo durante periodos de circunstancias especiales como lo había sido entre 1857 y 1863, pero "para tiempos normales, el despotismo de una convención puede ser tan malo, o más, que el despotismo de un dictador".[12]

La oposición a la convocatoria y a su proposición de reforma constitucional vino de los gobernadores estatales cuyo poder como jefes regionales había crecido durante los años de la guerra. Otra fuente de oposición la constituían los defensores doctrinarios de la constitución, más tarde llamados "metafísicos" o "jacobinos", quienes eran portavoces de una tendencia más igualitaria en la Reforma. Los gobernadores se oponían a la convocatoria ya que ésta proponía el fortalecimiento del

[12] La "Convocatoria para la elección de los supremos poderes" de Juárez y la "Circular de ley de convocatoria" de Lerdo de Tejada, pueden encontrarse en Dublán y Lozano, *Legislación mexicana,* X, pp. 44-56.

poder ejecutivo, los "jacobinos", por su parte, argüían que las reformas propuestas minarían el espíritu democrático de la constitución. En virtud de esta oposición, la única reforma propuesta que eventualmente sería aprobada proponía la instauración de un Senado, que había sido implantado en 1824, pero eliminado en 1857. Lerdo argumentaba que el Senado constituía el camino para "consolidar las instituciones" en el periodo posterior a la Reforma. Éste permitiría a los estados contar con más autoridad para legislar, a la vez que les permitiría disminuir la efervescencia producida por las rebeliones locales. El Senado tendría el poder para "declarar, cuando hayan desaparecido los poderes constitucionales de un estado", la necesidad de intervención federal. Así la "consolidación" en realidad significó el fortalecimiento de la autoridad central, así como el control de los excesos de la democracia. El Senado fue finalmente adoptado en 1874 después de varios años de debate en el Congreso.

En su campaña para promocionar la idea de un senado, el gobierno de Juárez publicó una versión en español de la *Histoire des Etats-Unis* de Edouard Laboulaye traducida por Manuel Dublán, un partidario del régimen juarista. Sin hacer directa referencia a la idea de un Senado, la introducción de Dublán sostenía que la obra de Laboulaye podía proporcionar una valiosa lección acerca de "la inestabilidad del poder"; aún más, ésta podía enseñar a los mexicanos acerca de "la libertad sin revolución" (una frase que Dublán usó en repetidas ocasiones). Al respecto, la recomendación del comité del Congreso en diciembre de 1869 fue más explícita en tanto aproximadamente la mitad de su proposición consistía en partes de la obra de Laboulaye comentando el rol del Senado en la constitución de los Estados Unidos de América, un punto que los miembros del comité consideraron particularmente relevante para México.[13]

Casi olvidado en nuestros días, Laboulaye fue partidario de la monarquía de julio antes de 1848 a la vez que líder de la oposición liberal

[13] Edouard Laboulaye, *Historia de los Estados Unidos*. "Dictamen de la comisión de puntos constitucionales" (1869), en Tamayo, *Benito Juárez*, vol. 14, pp. 403-439.

a Napoleón III; más tarde en 1870 fue un fuerte adherente de Adolphe Thiers y de la república conservadora. La obra de Laboulaye consiste en tres series de conferencias pronunciadas en el Collége de France, comenzando en 1849, en vísperas de la revolución democrática, para continuar en 1863 y 1864. En su prefacio a la primera serie, Laboulaye sostiene que los Estados Unidos, donde "*les mœurs soutiennent les lois*", constituían una suerte de "*révélation*" para él, "*en un moment de crise et de danger*". La experiencia de los Estados Unidos podría demostrar "*quelles sont les conditions durables de la liberté, et comment un pays qui souffre de l'anarchie peut réformer ses institutions*".[14] Laboulaye veía la constitución francesa de 1848 como algo abstracto e inmanejable, algo que había conducido al cesarismo ya que el sistema unicameral no había sido capaz de oponer resistencia a la tiranía. Más tarde, en 1866, Laboulaye reiteró esta opinión cuando sostuvo que la creación del sistema unicameral constituía su "*erreur fondamentale*".[15] Al respecto, escribe Laboulaye en un pasaje citado por el comité constitucional mexicano en 1869, "*nous avons toujours confondu la nation et la représentation nationale. La nation est souveraine, donc ses représentants doivent être souverains*". El resultado es "*l'usurpation et l'anarchie*", que puede ser evitada solamente mediante la división del poder legislativo, de manera que "*l'esprit de suite et de modération*" pueda reinar. Haciendo mención a las frecuentes violaciones de las garantías individuales en México a partir de 1861, el comité de reforma constitucional sostenía que la historia de la nación confirmaba plenamente las teorías de Laboulaye, concluyendo que si se adoptaba la idea del Senado "la dictadura será menos frecuente entre nosotros".[16]

[14] LABOULAYE, *Historia de los Estados Unidos*, "Prefacio", pp. ii-xii. El vol. 1 fue publicado primero en 1855; los vols. 2 y 3 en 1866. El vol. 3 (vol. 2 de la edición mexicana) fue un estudio de la formación de la constitución de los Estados Unidos de 1787.

[15] LABOULAYE, *Historia de los Estados Unidos*, vol. 3, p. 27.

[16] TAMAYO, *Benito Juárez*, vol. 14, pp. 419-420 (citado de LABOULAYE, *Histoire des États-Unis*, vol. 3, pp. 375-376) y p. 426. Presumiblemente el comité hizo su propia traducción en vista de que la redacción de los pasajes traducidos de Labolulaye en el reportaje del comité de 1869 difieren de aquéllos en la traducción de Dublán.

Laboulaye era un constitucionalista en la tradición de Montesquieu, Constant y Tocqueville. Además de sus dos ediciones de las obras de Constant en 1861 y 1872, Laboulaye publicó un importante ensayo en torno a Tocqueville y una edición en siete volúmenes de la obra de Montesquieu en 1875. Hacía notar Laboulaye la cambiante fortuna de Montesquieu en Francia, a veces alabado como "*le maitre de la science politique*", y otras "*dénoncé comme l' adorateur du passé, l'apôtre du privilège*", Montesquieu ha sobrevivido todas nuestras revoluciones y "*réapparaît aussitôt que la France reprend goût á la* liberté".[17]

La ligazón de Laboulaye a Constant fue más fuerte que con Montesquieu; sin embargo, Laboulaye fue menos legalista que Constant ya que éste se identificaba también con la escuela histórica y jurídica comparada alemana, derivada de Friedrich Carl Van Savigny. Así, Laboulaye no fue en principio hostil a la idea de un Estado que como representante de la nacionalidad y la justicia, "*est ce qu'il y a de plus grand et de plus saint parmi les institutions humaines*".[18] Para evitar la tiranía Laboulaye quería que se limitara la autoridad del Estado mediante restricciones constitucionales, educación cívica y participación. Él identificaba esta tiranía con la doctrina revolucionaria de la soberanía popular y sus consecuencias, en otras palabras, con el cesarismo de los dos Napoleones. Tal como los mexicanos que lo citaban, Laboulaye distinguía entre dictadura y gobierno fuerte. Así, el Senado era un importante elemento dentro de la concepción de Laboulaye ya que, según esta concepción, hombres de mérito podían complementar la moderación y la sustancia, a la vez que limitar la autoridad administrativa. Al presentar la edición de Constant en 1872, Laboulaye expresó que Francia "*veut fonder un gouvernement qui assure la paix publique, tout en donnant une solide garantie à tous les intérêts, à tous les droits*". Esta fraseología, la fusión de

[17] LABOULAYE, "Avertissement" a MONTESQUIEU, *Euvres complètes.*

[18] LABOULAYE, *L'Etat et ses limites*, p. 96. Ver también RUGGIERO, *History of European Liberalism*, pp. 197-199. Sobre Savigny, véase KANOTOWICZ, "Savigny and the Historical School of Law". Laboulaye publicó un ensayo sobre Savigny en 1842. [LABOULAYE, "Essai sur la vie"].

intereses, las garantías y la autoridad del Estado, le llamaron la atención *al establishment* liberal de la pos-Reforma en México.

El tercer episodio constitucionalista, que tuvo lugar en el comienzo de la década de 1890, marcó la culminación de un nuevo concepto en la política. Aun cuando estuvo estrechamente conectado al segundo episodio, éste reflejó el flujo paralelo de dos pensamientos políticos en México; por un lado estaba el constitucionalismo histórico de Laboulaye y por el otro la nueva doctrina de "política científica", que en forma creciente proporcionaba una base intelectual a la política general en la época de Porfirio Díaz. La política científica fue enunciada en 1878 por un grupo de intelectuales que se llamaba de la nueva generación cuyo líder era Justo Sierra. El medio de expresión del grupo era el periódico *La Libertad* que era subsidiado por el incipiente régimen de Díaz.

La política científica se inspiró en el positivismo de Henri de Saint-Simon y Auguste Comte, y se basaba en una crítica a las ideas liberales, particularmente al igualitarismo. Su principio básico era que la política no debía basarse en abstracciones sino en la ciencia, o sea, en la observación empírica, la realidad histórica y social y en consideraciones prácticas en torno a lo económico. El grupo de *La Libertad* oponía su política científica con la "política metafísica" de los "viejos liberales" de la época de la Reforma, concretamente de los constituyentes de 1856-1857, a quienes identificaban con los "hombres de '93" en Francia. Sierra y su grupo enfatizaban que ellos eran también liberales y constitucionalistas, pero en un sentido diferente ya que se consideraban "nuevos" liberales o liberales "conservadores", que buscaban fortalecer el gobierno y hacer una constitución acorde con la realidad social del país. Para ellos, la revolución, la anarquía y la política debían ceder el paso a la administración. De esta manera, el término "liberalismo-conservador" pasó a ser equivalente de política científica.[19]

[19] El concepto contemporáneo de política científica y su relación con el liberalismo es el tema central de mi obra, *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*.

El programa de *La Libertad* fue inspirado sólo en parte por el positivismo; éste también fue nutrido por modelos políticos contemporáneos como fueron las repúblicas conservadoras de Francia y España gobernadas por Adolphe Thiers, Jules Simon y Emilio Castelar. Además, en cuanto a su énfasis en la administración, los abogados de la política científica consideraron también las proposiciones de la convocatoria de 1867 como un precedente, aceptando el recientemente restablecido Senado y citando a Laboulaye con beneplácito. También ellos consideraron importante la confluencia en Francia de elementos del liberalismo, tradicionalmente antagónicos, como lo eran el sistema de garantías constitucionales y el Estado centralizado. En su defensa de la Tercera República, Laboulaye combinó el *garantisme* de Constant con el profundo respeto de Savigny por el Estado como producto de un crecimiento natural.

Esta confluencia de ideas fue consagrada en la École Libre des Sciences Politiques, fundada en 1872 como una institución privada encargada de preparar un grupo de elite, cuya labor sería la administración del Estado francés en el mundo moderno. Entre sus fundadores anglófilos, elitistas y hostiles a "*la démocratie*", debemos mencionar a Laboulaye. Espejo de la Tercera República, el "sistema" de la École Libre estaba también orientado por los supuestos de un positivismo generalizado, lo que Paul Janet posteriormente llamó "*l'école expérimentale*" de filosofía dirigida por Hippolyte Taine, entre cuyos supuestos podemos incluir una antipatía hacia los teóricos, las doctrinas de derechos y lo abstracto, así como una afición por lo empírico, los "hechos sociales" y la historia, cuyo método era visto en la École como el camino científico para aproximar cualquier tema. Taine fue también fundador de la École, siendo miembro de su junta directiva, además de ser gran amigo de Emile Boutmy, su primer director.[20] Aun cuando la École Libre no tuvo influencia directa en la educación mexicana, su ideología, su vocabulario y fraseología es coincidente con la de los que abogaban por la políti-

[20] En cuanto a la École Libre, véase Osborne, "The Recruitment". Para ejemplo de los lazos entre los fundadores de la École Libre, véase Boutmy, *Taine, Scherer, Laboulaye*.

ca científica. Es el lenguaje de una elite intelectual y social que inyectó "ciencia" en el discurso liberal, produciendo una amalgama conformada por conceptos que tradicionalmente entraban en conflicto.

El tercer episodio mexicano está vinculado a la fundación de la Unión Nacional Liberal en 1892 y la posterior campaña desde dentro de los círculos oficiales para reformar la Constitución. El líder de esta campaña, igual que en 1878, fue Justo Sierra, quien junto a algunos antiguos y nuevos correligionarios usó argumentos científicos de *La Libertad* para proponer reformas que limitaran, y no robustecieran, el poder de Porfirio Díaz. Hacia 1893, los impulsores de la política científica aún proponían un gobierno constitucional fuerte, pero su sentido había cambiado con la situación política; el débil poder ejecutivo de 1878 había cobrado demasiada fuerza. La clave de las reformas propuestas era el nombramiento de jueces inamovibles, vale decir de por vida, en vez de jueces elegidos en forma popular (por consiguiente proclives a ser manipulados políticamente) como lo establecía la constitución de 1857. La proposición desató gran debate en el Congreso y en la prensa capitalina, siendo los proponentes apodados "científicos" y los opositores, defensores de la constitución, "jacobinos".[21] Así, 1893 marca el año de incorporación de estos dos epítetos en el vocabulario de la política mexicana, en donde serán usados frecuentemente a partir de este momento.

Los científicos presentaban los elementos del constitucionalismo histórico en el lenguaje de la nueva sociología; Justo Sierra sostenía que la separación de los poderes no era más que la materialización de una saludable autonomía entre los interdependientes órganos vitales de un vigoroso cuerpo social. Por su parte, *El Universal,* principal órgano de prensa en la campaña pro nombramiento de jueces inamovibles, calificaba a los defensores de la constitución pura como "nuevos retrógrados", que trataban de detener la evolución como si se tratara de

[21] He omitido en esta discusión la ruptura entre los defensores de la política científica ocurrida en noviembre de 1893 y el surgimiento de una tercera posición en el debate oponiéndose a la inamovilidad de los jueces y abogando por un cesarismo democrático. Sus principales portavoces fueron Carlos Olaguíbel y Arista y Francisco Cosmes. Para más detalles, véase HALE, *Transformation of liberalism*, p. 4.

primitivos organismos tratando de retener sus rudimentarias extremidades. La libertad no nace de declaraciones, comentaba *El Universal,* sino de las necesidades experimentadas por la sociedad tras una larga y dolorosa lucha sorteando obstáculos. O sea que, en resumen, la libertad es producto de "hechos positivos", no de "la metafísica".[22] Los reformistas también usaron la terminología del constitucionalismo tradicional o histórico. Justo Sierra recordaba la lucha de corte épico por una justicia libre, enfatizando que en Francia había tomado un siglo para superar la destrucción de la tiranía jacobina y napoleónica que había arruinado la justicia independiente.

La referencia a los jacobinos franceses por parte de Sierra nos recuerda que el asunto de la "inamovilidad" involucraba el ataque en contra de la soberanía popular y la duda o sospecha en torno a la democracia, a la vez que el rechazo a la dictadura. Sin embargo, como miembros del círculo oficial, los científicos no formularon ataques directos a Porfirio Díaz. Recordemos que Constant había enfatizado la necesidad de la inamovilidad en vez de elección popular en cuanto al nombramiento de los jueces de la revolución, garantía de libertad compartida por Laboulaye en su crítica a la constitución de 1848.[23] En sus elocuentes intervenciones en el congreso mexicano, el científico Francisco Bulnes advertía el peligro de cometer el mismo error de los opositores "que es el mismo que el de los jacobinos de 1793, consistente en creer que la libertad y la democracia son una misma cosa, o bien que la democracia emana necesariamente de la libertad".[24] Tal como habían hecho los partidarios de la política científica en 1878, Bulnes ligaba la adhesión de sus opositores a la soberanía popular a su defensa de la constitución

[22] *El Universal,* 22 de noviembre, 1893.

[23] Constant, "Principes de politique", *Cours*, I, pp. 154-155. Laboulaye, introducción (1861) a [*L'Etat et ses limites*]. Laboulaye, *Histoire des États-Unis*, vol. 3, pp. 490-498, pasajes de los cuales Sierra probablemente extrajo sus argumentos históricos en el debate de 1893.

[24] Francisco Bulnes, discurso del 12 de diciembre de 1893, Diario de los debates, vol. 3, p. 495.

de 1857. Ahora, sin embargo, el rótulo "metafísico" estaba cediendo camino al nuevo rótulo "jacobino".

Al respecto, fue Hippolyte Taine el responsable por el uso del apelativo "jacobino" como epíteto político en México. En efecto, su apasionado ataque a la tradición revolucionaria francesa escrito como reacción a la república de 1848 y en especial a la Comuna de 1871, había aparecido entre 1876 y 1891, paralelamente al surgimiento de la política científica en México. Los dos primeros volúmenes de *Les Origines de la France contemporaine* despertaron alguna atención del grupo *La Libertad* hacia fines de la década de los setenta, sin embargo es muy claro que fue la denuncia de la mentalidad jacobina hecha por Taine en 1881, lo que influyó en el debate de 1893. Para Taine la "psicología" jacobina era lo nocivo dentro de la política francesa. Sus raíces indestructibles, escribía Taine, son "*l'amour propre exagéré*" y "*le raisonnement dogmatique*" que existen bajo la superficie de la sociedad. Cuando los lazos sociales se diluyen (como en Francia en 1790), continuaba Taine, los jacobinos se levantan "*ainsi que des champignons dans un terreau qui fermente*". Sus principios son los de una simplista "*géométrie politique*" apoyada por los jóvenes y los fracasados, para ser posteriormente impuestos a la compleja sociedad por un "*législateur philosophe*". Sin embargo, añadía Taine con decisión, los principios son impuestos en vano, ya que la sociedad "*n'est pas l'oeuvre de la logique, mais de l'histoire*".[25] Taine era frecuentemente citado en la prensa mexicana y en la Cámara de 1893. Torcidos y descalificadores comentarios acerca de "nuestros jacobinos" sacaban aplausos; éstos eran descritos como hombres que seguían "principios absolutos", que no tenían respeto por el pasado y que buscaban una inmediata transformación en vez de introducir los cambios y las reformas después de un cuidadoso estudio científico que consideraba la evolución de las costumbres y las relaciones sociales. Manuel Flores

[25] Taine, "Psychologie du jacobin", *Revue des deux* mondes, 1 de abril, 1881, pp. 536-559; reimpreso el mismo año en *Les Origines de la France contemporaine*, vol. 3 (*La Révolution*, 2 ["La Conquête Jacobine"], pp. 3-39). La *Revue* fue muy leída a finales del siglo xix en México, y puede que haya ayudado a popularizar el término "jacobino" como epíteto.

ridiculizaba la posición doctrinaria de los jacobinos expresada en *El Monitor Republicano* como "una sinfonía jacobina".[26]

Aun cuando Taine no era un teórico constitucional como Constant o Laboulaye, su posición política y su crítica sociológica de la tradición revolucionaria, presentada con gran talento literario, proporcionaban un significativo refuerzo al constitucionalismo histórico mexicano en la era del positivismo. A pesar del fracaso de los científicos en cuanto a limitar el poder de Porfirio Díaz, el episodio de 1893 dejó un legado en la política mexicana. Apareció éste en la segunda convención de la Unión Liberal Nacional en 1903, el desenlace de 1893, destacándose mediante el discurso pronunciado por Francisco Bulnes en el cual abogaba por "instituciones" *versus* "gobierno personal". El centro de la retórica del discurso de Bulnes, preludio de sus futuros trabajos atacando el mito de Juárez, consistía en una condenación en el estilo taineano del jacobinismo de medio siglo, que Bulnes veía emanar como actitudes y políticas provenientes de un gobierno parlamentario unicameral.[27] La obra *Constitución y la dictadura*, publicada en 1912 por el jurista y político Emilio Rabasa, siendo menos polémica pero de gran influencia, siguió al pie de la letra esta misma tradición, mediante constantes referencias a los jacobinos y al jacobinismo.

La política científica como constitucionalismo, orientada por la crítica francesa a Rousseau y a 1793, 1848 y 1871, puede que exista dentro de la ideología de la década revolucionaria de 1910 a 1920, específicamente en los programas de Francisco I. Madero y Venustiano Carranza. Es así que puede que ésta haya modificado, o al menos sobrevivido, la implantación de la *idéologie moderne.* Es posible así, que el legado constitucionalista de 1893 aún persista hoy en día como un elemento de orientación en el afán de reformar el sistema político mexicano.

[26] Ver particularmente el discurso de Justo Sierra de 11 de diciembre de 1893 en DIARIO DE LOS DEBATES, vol. 3, p. 175. Emilio Pardo, DIARIO DE LOS DEBATES, vol. 3, p. 456. *El Universal,* 29 de diciembre, 1903; Manuel Flores en *El Universal*, 23 de noviembre, 1903.

[27] BULNES, *Discurso pronunciado*; *El Verdadero Juárez*; y *Juárez y las revoluciones*.

La tradición constitucionalista a que he hecho mención, con sus infusiones positivistas de finales del siglo XIX no es sólo importante en cuanto a su sustancia, es decir a su demostración de la complejidad del liberalismo mexicano. También ésta parece haber influido las suposiciones de la nueva historiografía política en sí misma. Al respecto cabe mencionar algunos sugerentes indicios sobre el particular. El más obvio es el amplio reconocimiento de la inspiración en el pensamiento de Tocqueville. Furet considera que Tocqueville fue el primero en tratar la Revolución como un problema en vez de dedicarse a su conmemoración.[28] También hay una corriente tocquevileana en la historiografía mexicana, lo que queda manifiesto tanto en la obra de Jean Meyer como en la de Guerra, que se concentran en la continuidad de la autoridad del Estado.[29] Aún más pertinente al tema de este trabajo es la aparente atracción ejercida por la crítica que formula Constant a la arbitrariedad del poder en Francia, que se ve reflejada en la impresionante obra *The French Revolution and the creation of Modern Political Culture*.[30] Por su parte, aunque Laboulaye no parece haber experimentado esta resurrección, debería hacerse notar que su edición de 1872 de los escritos de Constant, y sus extensos comentarios al respecto acaba de ser reimpresa recientemente. Más efímera, pero quizás de mayor significación, es la posible influencia de Taine en la nueva historiografía. Aunque Taine parece ser rechazado por la escuela revisionista debido a su imperfecta investigación y su "*préjugé contre-révolutionnaire*", Furet reconoce que su trabajo es "*d'un intérêt nullement négligeable*".[31] Alfred Cobban, precursor de la escuela revisionista francesa, dedica su último artículo a Taine, a quien considera "el más influyente y estimulante, el más deslumbrante, en

[28] FURET, *Penser la révolution française*, pp. 28-32, 173-211.

[29] Véase MEYER, *La Révolution mexicaine.* También su reseña de la obra de Guerra, *Le Mexique*, en *Vuelta*, núm. 116 (julio, 1986), pp. 38-42.

[30] Para ejemplos, véase la conclusión de Mona OZOUF en "L'Opinion publique" y Lucien JAUME, "Citoyenneté et souveraineté: le poids de l'absolutisme". Puede verse también Bronislaw BACZKO, "L'Expérience thermidorienne". Es pertinente considerar también FURET, "Une polémique".

[31] FURET, *Penser la révolution française*, p. 116.

una palabra, quizás el más grande de los malos historiadores".[32] Augustin Cochin, a quien Furet ha revitalizado y a quien Guerra se refiere frecuentemente, fue directamente influido por Taine. En efecto, Cochin defendió a Taine decididamente en 1909 cuando éste estaba bajo ataque de Alphonse Aulard por sus métodos de investigación.[33] De la mayor significación para nosotros es la confianza de François-Xavier Guerra en los positivistas mexicanos y los defensores de la política científica, todos admiradores de Taine, al apoyar su concepción de las "ficciones" liberales y democráticas en el contraste con la realidad sociológica de la política. Tal como Alan Knight ha señalado, Guerra cita a Francisco Bulnes a menudo como una autoridad, como un agudo analista de la sociedad y la política mexicana. Éste también usa a Emilio Rabasa, a Andrés Molina Enríquez y a Jorge Vera Estañol de la misma manera. Al hacerlo, Guerra revela indirectamente su atracción por los juicios tanto como las percepciones de Taine; particularmente la condena que éste hace del jacobinismo y de la tradición jacobina. Knight acusa a Guerra de nostalgia por la *sociabilité traditionnelle* del México del antiguo régimen y de hostilidad hacia los modernizadores: Borbones, liberales y jacobinos revolucionarios.[34] La crítica de Knight es demasiado dura, pero señala los problemas que pueden surgir cuando un historiador usa como autoridad a un prominente polemista como Bulnes, quien de acuerdo con Francisco Cosmes, se imaginaba el Taine mexicano.[35]

Un antídoto para las distorsiones que el uso de tales fuentes puedan producir es una interpretación crítica de las ideas del *establishment* liberal de fines del siglo XIX. Al analizar estas ideas dentro de un contexto histórico comparado, podemos evitar ser involuntaria presa de las presunciones de la época. Las ideas mismas, con toda su complejidad, son esenciales ingredientes de la cultura política mexicana, entonces y ahora.

[32] COBBAN, "Hippolyte Taine", p. 331.

[33] COCHIN, *La crise de l'histoire*. AULARD, *Taine*.

[34] KNIGHT, "Interpreting the Mexican Revolution".

[35] COSMES, *El verdadero Bulnes*, pp. 3, 12. Cosmes estaba plenamente de acuerdo con el modelo de Taine; pero acusaba a Bulnes de imitarlo pésimamente.

EL GRAN DEBATE DE LIBROS DE TEXTO EN 1880 Y EL KRAUSISMO EN MÉXICO*

Entre las muchas polémicas intelectuales del siglo XIX en México, una de las más enconadas fue la que tuvo lugar con motivo de la selección de un libro de texto de lógica para la Escuela Nacional Preparatoria en 1880. Hoy la disputa puede parecernos curiosa y, en el peor de los casos, árida. ¿Cómo es posible que algo tan insignificante como un libro de texto de lógica pudiera dominar la prensa de la ciudad de México durante dos años y se convirtiera en una gran polémica sobre educación superior, la filosofía y la moral, y aun hasta la política? Resulta particularmente curiosa la controversia sobre el krausismo, un sistema filosófico alemán, abstruso y aparentemente extraño. Mi objetivo es reexaminar este episodio que fue estudiado por primera vez en los años cuarenta por los maestros de la historia de las ideas en México, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea.[1] Enfocaré la orientación intelectual de algunos de los participantes en esta controversia, con la esperanza de contribuir a nuestra comprensión de la influencia europea en el pensamiento mexicano. Este artículo es un fragmento de un estudio más amplio de las ideas políticas de 1867 a 1910 en que estoy comprometido hace muchos años.

El debate de 1880 fue en efecto el clímax de un conflicto de más de una década que había nacido junto con la misma Escuela Nacional

* [Publicado en *Historia Mexicana*, vol. XXXV, 1985, n. 2, pp. 275-298].

[1] ZEA, *Apogeo y decadencia*; O'GORMAN, "Justo Sierra". Reproducido también en O'GORMAN, *Seis estudios de tema mexicano*, pp. 145-201.

Preparatoria. La Preparatoria fue fundada en 1868 por el gobierno de Benito Juárez para llenar el vacío educacional creado tres años antes por la supresión de la moribunda Universidad Nacional y Pontificia por el emperador Maximiliano. Al centro de esta dramática reorganización de la educación superior en el Distrito Federal se encontraba una serie uniforme de estudios que seguían todos los estudiantes antes de proceder a la instrucción profesional en otras instituciones "especiales". El plan de estudios formulado bajo la tutela de Gabino Barreda era positivista. Estaba basado en el sistema de "educación universal" de Auguste Comte, en el fondo del cual se encontraba el estudio de las ciencias de acuerdo con una jerarquía lógica, de lo simple a lo complejo, de las matemáticas a la física, la química, y la historia natural. El plan de 1867 incluía en el quinto y último año un curso de lógica, que sería, de acuerdo con la formulación de Barreda, un curso abstracto y teórico sobre el método científico, basado en la elaboración de los métodos de las ciencias individuales estudiados en años previos.

El curso era innovador en dos aspectos. Primero, como tema de estudio, la lógica cambiaba del lugar tradicional al principio del curso de estudios, al final. Segundo, dado que en la terminología positivista "la lógica" reemplazaba a "la filosofía" y a "la metafísica", ninguna de estas palabras aparecían en el plan reformado de 1869. El curso que tradicionalmente había sido una introducción a la filosofía, sería ahora una síntesis de las ciencias. En cierta forma, el curso de lógica era el epítome del nuevo sistema de educación preparatoria.

Desde un principio, la Preparatoria fue un foco de controversia. La resistencia a la ENP vino de católicos y liberales, de dentro y fuera del gobierno, de estudiantes y padres de familia; los motivos para esta resistencia eran tanto prácticos como teóricos. Uno de los inconvenientes del plan de estudios era su enorme exigencia a los estudiantes y su alcance "enciclopédico", que incluía materias que simplemente no eran necesarias para una u otra carrera. La noción de educación superior como preparación para una carrera tenía raíces profundas, y la resistencia a un prolongamiento innecesario y caro de tal preparación fue intensa. Este inconveniente práctico fue promulgado frecuentemente

a nombre del principio constitucional de la libertad de enseñanza, de acuerdo con la declaración del artículo 3, y tomó la forma de movimientos para la "reforma" de la ley educacional de 1869. Hubo por lo menos tres de estos movimientos de reforma entre 1872 y 1875 que fracasaron, en parte porque no tuvieron el apoyo del Ejecutivo, y en parte porque encontraron una vigorosa oposición de Gabino Barreda, el director de la Preparatoria.

Otra objeción al plan de estudios se dirigió a la eliminación de la filosofía, es decir, de la metafísica y su sustitución por la lógica. Para Justo Sierra en 1874, este cambio revelaba "el espíritu de exclusivismo positivista que reina en el desarrollo del plan de estudios". Constituía, afirmaba, "un monopolio", el ejercicio de "una presión despótica" en la mente de los estudiantes que es contraria al "espíritu de nuestras instituciones".[2] Sierra, que por otra parte era un admirador de la visión de Barreda de una educación científica uniforme, abogaba por un cambio en el curso de lógica que incluyera la historia de la filosofía, para que los estudiantes pudieran ser expuestos a más de un sistema filosófico. La Escuela Preparatoria, su plan de estudios científico y el curso de lógica sobrevivieron a la oposición de los años setenta, pero la prueba decisiva aún estaba por llegar. En 1880, los positivistas asumieron de nuevo una posición defensiva; esta vez no en respuesta a un congreso hostil, sino porque un ministerio estaba decidido a abolir o a cambiar la dirección del plan de estudios positivista. Los opositores al positivismo fueron incitados por el despido de Gabino Barreda en 1878 –quien fue víctima de los trastornos políticos que llevaron a Porfirio Díaz al poder– por su asociación con los presidentes Juárez y Lerdo. También encontraron apoyo los anti-positivistas en la política conciliatoria del presidente Díaz que fue continuada por Manuel González. Díaz nombró a varios ministros y evitó asociarse exclusivamente con los intelectuales de orientación positivista, fundadores del periódico *La Libertad*

[2] Sierra, "Un plan de estudios en ruina", *La Tribuna*, enero 9, 1874; también en Sierra, *Obras completas,* vol. 8, p. 14. Las ideas de Sierra sobre el positivismo y la ENP cambiaron marcadamente después de 1877.

en 1878. Adicionalmente, aquellos que se oponían al positivismo seguramente fueron animados en 1878 y 1879 por la defensa vigorosa del constitucionalismo liberal de José María Vigil contra la crítica de la Constitución en el nombre de la ciencia de Sierra.

La controversia estalló cuando el libro de texto de lógica de Alexander Bain, adoptado por la Escuela Preparatoria para el año 1881, fue rechazado por decisión ejecutiva y reemplazado por la traducción al español de la *Logique* de Guillaume Tiberghien. La Cámara de Diputados reaccionó inmediatamente; influenciada por la elocuencia de Justo Sierra, citó al ministro de justicia, Ignacio Mariscal, para que explicara su determinación. Mariscal pudo evadir la interpelación y la confrontación con el Congreso al aceptar reconsiderar su decisión; pero el 14 de octubre de 1880 la reiteró y se justificó en una larga nota a la Junta Directiva de Instrucción Pública.[3]

El 3 de noviembre, el anti-positivista Vigil fue nombrado para reemplazar al positivista Porfirio Parra como profesor de lógica, puesto que Vigil mantuvo hasta 1892. Con la inauguración del presidente González el 1 de diciembre, Ezequiel Montes fue nombrado ministro de justicia y para el próximo abril ya había propuesto un nuevo plan de estudios, que al igual que las proposiciones del Congreso de principios de la década de 1870, hubiera eliminado la ENP y hubiera relegado la enseñanza de materias preparatorias para las diversas escuelas profesionales.[4]

El plan de Montes no fue presentado a la Cámara de Diputados hasta septiembre de 1881, pero mientras tanto, las dos iniciativas ministeriales habían desatado un vehemente debate en la prensa. Tiberghien,

[3] DdD, 1, pp. 276-279 (sesión de 30 septiembre de 1880), que incluye el discurso de Sierra, 1948-1949, vol. 8, pp. 55-59. El Congreso retiró la interpelación el día siguiente, después de que el diputado Jorge Hammeken informó sobre su conversación con Mariscal. La nota de Mariscal apareció en el DO, noviembre 19; también en DÍAZ Y DE OVANDO, *La Escuela Nacional Preparatoria*, vol. 2, pp. 150-152.

[4] MONTES, "Proyecto de ley orgánica", DdD, 3, pp. 34-73 (sesión del 19 de septiembre de 1881). Montes dijo que había atrasado a propósito la presentación del plan al Congreso para fomentar debates públicos.

el krausismo, la metafísica, el espiritualismo y, finalmente, el liberalismo político, fueron defendidos por Hilario Gabilondo, Vigil e Ignacio Altamirano en *La República*; Bain, la ENP, el positivismo, y la política científica lo fueron por Sierra, Telésforo García, Francisco Cosmes, Jorge Hammeken y Parra en *El Centinela Español* y *La Libertad.* Es posible que el más fuerte de todos los combatientes haya sido Gabilondo; entre octubre y noviembre de 1880 respondió regularmente a tres opositores diferentes. La controversia se amplió filosóficamente cuando el nuevo ministro de justicia, Joaquín Baranda, nombrado el 13 de septiembre, persuadió a la ENP a considerar el libro de texto de filosofía de Paul Janet recientemente publicado (y presumiblemente menos controversial).

El debate público sobre la enseñanza de la lógica se reflejó en la Junta de Profesores de la ENP. Las recomendaciones del libro de texto de Bain por la junta en julio de 1880 (por una votación de 13-7) significó la primera vez, desde 1869, en que un debate o voto para adopción de libros de texto aparecía en sus actas.[5] Desde 1869 a 1876, *A System of Logic* de John Stuart Mill fue el libro de texto elegido; el de Bain fue sustituido a principios de 1877. Los oponentes al positivismo definitivamente habían ganado terreno dentro de la junta en 1880, pero no prevalecieron hasta 1883. El libro de texto de Tiberghien, aunque probablemente usado por Vigil después de su nombramiento, nunca fue aprobado oficialmente por la junta, en parte por la continua oposición de Sierra. En efecto, en julio de 1882, la junta (instigada por Sierra) aprobó el libro de texto nuevo del positivista Luis E. Ruiz, presumiblemente "neutral".[6] Éste fue rechazado por el ministro Baranda, y la junta aprobó esta decisión. Como hemos visto, el libro de texto elegido por el ministro fue el de Janet, que finalmente logró ser aprobado sin discusión alguna en julio de 1883.

[5] AHU, *Preparatoria*; AJP, vol. 23, p. 85 (7 de julio de 1880). La junta generalmente se reunía dos veces al año, una vez para distribuir premios y otra en junio o julio para seleccionar libros de texto para el año siguiente.

[6] RUIZ, *Nociones de lógica*. El libro también se publicó en *La Libertad* del 23 de mayo hasta el 29 de junio. Para los debates dentro de la junta de 1881 y 1883 y las acciones tomadas, véanse AHU, *Preparatoria*; AJP, vol. 23, pp. 95-126.

Se debe observar que virtualmente todas las decisiones tomadas por la junta sobre los libros de texto de lógica incluyeron la frase "y lecciones orales", lo que sugiere que gran parte de la enseñanza de la lógica dependía de la interpretación del profesor, en vez de la lectura aplicada del libro por parte de los estudiantes. Es difícil imaginarse a estudiantes de trece a dieciocho años leyendo por entero a Mill o a Bain en inglés o francés (no existían ni una traducción accesible de Mill ni ninguna de Bain). De Tiberghien sí había una traducción del mexicano Juan María Castillo Velasco, pero era más un tratado que un libro de texto, y estaba repleto de pasajes abstrusos que serían incomprensibles para la mayoría de los estudiantes, algo que frecuentemente recalcaba Justo Sierra.

El libro de texto de Ruiz era una adaptación simplificada de Bain y por tanto más apropiado, pero a mediados de 1882 la corriente se movía contra el positivismo. El libro de Janet, que apareció en español en 1882, era lúcido, pero bastante largo y seguramente difícil de comprender. En resumen, en el caso de la lógica y la filosofía los estudiantes aprendían más con los profesores que con los libros de texto.[7] Sin embargo, aunque no fueran leídos (por los estudiantes o por el público educado), los libros de texto tuvieron un papel simbólico en la controversia. Gran parte del debate a principio de los años ochenta fue una elaboración de los argumentos propuestos en la década previa. Sin embargo, las declaraciones contundentes y sólidas de Ignacio Mariscal y de Ezequiel Montes le dieron un nuevo enfoque e intensidad. Los ministros, en acciones y en palabras respondían a lo que veían como un fuerte sentimiento público contra la imposición gubernamental de una filosofía que minaba los principios morales y las creencias religio-

[7] El libro de Bain, de más de 700 páginas, fue publicado en Londres en 1870 (edición francesa: 2 vols., París, 1875). El de Mill, *A system of Logic* (Londres, 1843, 2 vols.) apareció en francés en 1866-1867. Un fragmento fue publicado en un volumen en España en 1853, pero probablemente nunca se usó en México. Tiberghien, *Lógica*, México, 1875-1878 (1a. ed., París, 1865, 2 vols.). Janet, *Traité elementaire* (1879). La edición en español, publicada en 1882 por Bouret en París y México tenía 896 páginas. Inclusive Ruiz reconoció que en la enseñanza de la lógica probablemente era más importante el maestro que el libro de texto. Ruiz, *Nociones de lógica*, p. 5.

sas. Mariscal dijo que había que elegir entre dos sistemas de lógica y de filosofía, el de Bain, que fomentaba "un escepticismo absoluto" hacia los fundamentos de la religión, y el "deísmo racional" de Tiberghien que no favorecía a "ninguna secta determinada" pero que dejaba al estudiante libre para aceptar las creencias de sus padres o para formar las suyas. Sierra había razonado el 30 de septiembre, como Barreda en 1868, que el deísmo mismo era un sistema religioso ("una teología de gorro frigio"), y que el único libro de texto apropiado para un país en que la iglesia y el Estado estaban separados, era aquél que no hiciera mención de ninguna religión. Mariscal reconoció la posibilidad de que el libro de Bain a lo mejor no era abiertamente hostil hacia la religión, pero de todas maneras reiteró su punto principal, la necesidad de responder a las inquietudes de los padres de familia. La instrucción estatal simplemente no podía impartir "un escepticismo desdeñoso" hacia "lo que se llama metafísica"; dado que sobre ella "la gran mayoría de la especie humana [funda] su moral, su religión, sus esperanzas de ultratumba, sus aspiraciones a lo ideal o lo infinito". Mariscal llegó a sugerir que la acelerada ampliación de las escuelas católicas se debía al rechazo público del positivismo.

Aunque Montes también mencionó la "verdadera alarma en la sociedad", basó sus argumentos contra el positivismo de la Escuela Preparatoria en un examen exhaustivo de la educación en México desde el *Calmecac* de los aztecas. Montes subrayó la continuidad y, como ha notado O'Gorman, mostró una simpatía sorprendente hacia la educación colonial y hacia el plan de estudios del gobierno centralista de 1843. Hizo ver que el plan de 1867 había sido una reacción exagerada a los defectos de la vieja Universidad, había eliminado la filosofía del plan de estudios, "negando los principios absolutos en que se fundan las ciencias morales", y "reduciendo la ciencia a la pura observación experimental".[8]

Montes (1820-1883) era contemporáneo de Barreda y liberal juarista, pero a diferencia de Barreda era juarista y no un hombre de ciencia,

[8] O'Gorman, "Justo Sierra", p. 189; Montes, "Proyecto de ley orgánica", DdD, 3, p. 60.

y había sido educado y llegado a ser profesor en el San Ildefonso de la mejor época, a principios de los años cincuenta, bajo el rectorado de Sebastián Lerdo de Tejada. Nostálgicamente mantuvo que el viejo sistema había producido una "falange de patriotas", mientras que el nuevo producía "hombres que califican desdeñosamente de abstracción metafísica la idea de patria" y que sacrifican los más altos ideales a la búsqueda de ganancias personales. Los estudiantes estaban siendo expuestos a "las desastrosas influencias de las doctrinas ateístas y materialistas sin ninguna guía moral" para la vida. Aunque Montes no ignoraba las quejas contra "la excesiva aglomeración de materias" para las carreras, su justificación para la abolición del sistema positivista era claramente más elevada y más teórica que las promulgadas a principios de 1870.

Lo que para Ezequiel Montes representaba la preservación de la continuidad educacional, para Justo Sierra era un ataque contra "el progreso intelectual de nuestro país". Sierra se valió de la nostalgia del ministro por el plan de 1843 para atacarlo: "se nos vende como reforma un grupo de ideas viejas, de prácticas que nos parecían para siempre olvidadas en el polvo casi secular de los archivos del ministerio de Instrucción Pública". ¡Daría lo mismo si resucitáramos la Universidad Pontificia! El plan del ministro se puede sumarizar con una palabra: "retroceso". Pero los tres ensayos de Sierra hicieron más que ridiculizar al Plan Montes; ya que consistían en una exposición detallada y razonable del plan de estudios preparatorios uniforme y enciclopédico, basado en la jerarquía de las ciencias de Comte (cual "se conforma a las leyes del desarrollo mental") y rematada por la lógica y la moral. Los valores protegidos por Montes, escribía Sierra, pueden ser aún más fomentados por la mejor educación posible, cuyo objetivo principal sea el de "formar hombres que sepan pensar, que sepan estudiar, que no sean, en una palabra, extraños a las bases de que parte el progreso moderno".[9] Que el positivismo era equivalente al progreso también fue central para la retórica

[9] Sierra, "El plan de estudios del señor Montes", *El Centinela Español*, abril 28, mayo 1 y 5 de 1881; reproducido en abril 29, mayo 3 y 7 de 1881 (reproducido en Sierra, *Obras*, vol. 8, pp. 82-97).

de Telésforo García y de Jorge Hammeken. La pregunta principal de García era: "¿Garantiza mejor el progreso el sistema metafísico que el sistema experimental?" La respuesta para García era obvia, como también lo era para Hammeken, quien percibía que se abriría "un nuevo e inexplorado mundo" de tesoros para la imaginación con "el estudio de los fenómenos".

Recién llegado de Europa, Hammeken sostuvo con ejemplos que "el sistema positivista es el que debe predominar en esta nueva y luminosa civilización".[10]

A finales de 1881 las preguntas que habían servido como estímulo para el debate aún no se habían resuelto y las disputas educativas estaban empatadas. El Plan Montes fue enterrado en un comité congresional y nunca más se resucitó. El anti-positivista José María Vigil fue nombrado profesor en la Escuela Preparatoria, pero enseñaba lógica sin un libro de texto. Como si estuvieran determinados a romper este empate, los dos profesores de lógica, el desplazado Porfirio Parra y el recién nombrado Vigil, entraron en la batalla; y la cuestión de los libros de texto se sumergió en un gran debate filosófico. A Parra le preocupaba la noción de que la polémica era sobre filosofía, y se apegó a la posición positivista clásica de que el curso del quinto año, basado en los libros de Mill y Bain, era un curso sobre el método científico, una generalización de los métodos de las ciencias individuales. Sierra había atacado el libro de Tiberghien en septiembre de 1880 que consideraba menos la lógica que la metafísica, inspirado en el sistema incomprensible del filósofo alemán Krause; y citó pasajes selectos para probar su punto. García y Hammeken habían hecho lo mismo, pero también habían defendido "la filosofía positiva". No obstante, Parra trató (no siempre con éxito) de evitar el término "filosofía" por su asociación con la metafísica y la religión.

[10] García, *Polémica filosófica*, integrado por artículos publicados anteriormente en *El Centinela Español*, octubre 10, noviembre 11 y 25 de 1880 (y en *La Libertad).* El folleto se volvió a publicar en 1887 y 1898 como *Política científica y política metafísica.* Véase una serie de cinco artículos de Hammeken en *La Libertad,* del 14 de octubre al 2 de noviembre de 1880; Díaz y de Ovando, *La Escuela Nacional Preparatoria*, vol. 2, pp. 113-138, *passim*.

Sin dejarse guiar por su oponente, Vigil insistió en que el conflicto sí era filosófico, y que el positivismo era equivalente al "sensualismo" o al "empiricismo". En efecto, ya a mediados de 1882, cuando decidió apoyar el libro de Janet en vez del de Tiberghien, Vigil había afirmado que el debate no era entre el positivismo y la metafísica (o el krausismo), sino entre el positivismo y el "espiritualismo". En cierta forma Parra le concedió este punto, pero su blanco era el "eclecticismo", que consideraba equivalente a una anarquía intelectual. Semejante anarquía solamente podía ser corregida por un método correcto, por un sistema, por una coordinación, en otras palabras, por una verdadera "educación intelectual". El hacer mención de la anarquía desató la discusión enjundiosa de Vigil sobre "la anarquía positivista", es decir, sobre los conflictos entre los principales positivistas.[11] Los dos polemistas extraían liberalmente argumentos de fuentes europeas contemporáneas, como también lo hacían sus colegas. Así que para comprender mejor el significado de esta controversia para la educación mexicana, hay que examinarla dentro de un marco comparativo más amplio.

El hecho de que Vigil haya cambiado a Tiberghien por Janet simbolizaba una desviación en la orientación intelectual de los anti-positivistas mexicanos del krausismo español al espiritualismo francés. Los positivistas acusaron a Vigil de seguir simplemente la moda, pero el asunto era más complejo. El debate educativo de principios de 1880 era una de las instancias en que la experiencia intelectual española resultaba menos apropiada que la francesa para el México del siglo XIX. La huella del krausismo en México es leve, corta y superficial al comparársele con la del espiritualismo. Mientras que la filosofía y las controversias educacionales francesas produjeron grandes ecos en México, las españolas no.

[11] "La educación intelectual" fue el título de la mayor contribución de Parra al debate, una serie de 19 artículos en *La Libertad* del 10 de diciembre de 1881 al 4 de abril de 1882. "La anarquía positivista" de Vigil apareció en la *Revista filosófica,* pp. 49-58, 65-74, mayo 1 y junio 1 de 1882. Desafortunadamente, no he podido localizar la publicación quincenal de Parra, *El Positivismo,* anunciada en *La Libertad* el 27 de diciembre de 1881 y mencionada con frecuencia por Vigil. Probablemente contenga muchos artículos que se reprodujeron en otras publicaciones, pero también algunos que no.

La explicación está parcialmente en la peculiaridad de la vida intelectual española del medio siglo, en parte por el momento y en parte por los medios de difusión intelectual.

El impacto espectacular que tuvo en España el idealismo alemán, en la exposición del oscuro filósofo Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), es un tema que ha sido muy estudiado.[12] Las ideas de Krause fueron propagadas en España por Julián Sanz del Río, nombrado el primer profesor de historia de la filosofía en la Universidad de Madrid en 1843 a condición de que se preparara para el puesto con dos años de estudios en el extranjero. La peregrinación intelectual de Sanz del Río lo llevó primero a París, donde encontró superficial el eclecticismo reinante de Victor Cousin, luego a Bruselas, donde el discípulo de Krause, Heinrich Ahrens, enseñaba filosofía del derecho, y finalmente (por consejo de Ahrens) a Heidelberg, centro de las enseñanzas de Krause. Cuando regresó de Alemania, Sanz del Río pasó una década en retiro, aprendiendo y traduciendo a Krause y a Ahrens. La influencia excepcional de Sanz del Río en la Universidad de Madrid comenzó en 1857 y duró hasta su muerte en 1869. Su *Ideal de la humanidad para la vida* (1860), una adaptación de *Urbild der Menschheit* (1811), la obra más importante (y más práctica) de Krause, ha sido descrita como "el libro de horas" de varias generaciones de estudiantes. La carrera de Sanz del Río como estudiante y como maestro coincidió y fue una parte vital del esfuerzo racionalista de renovar la vida académica e intelectual en España, iniciada con la fundación en 1836 de una universidad centralizada en Madrid, que culminaría con los experimentos educacionales que siguieron a la revolución de septiembre de 1868.

Sin embargo, no fue Sanz del Río el vehículo principal del krausismo en México, sino Guillaume Tiberghien (1819-1901), un estudiante belga de Ahrens, profesor de la Universidad Libre de Bruselas por muchos años. Varios de los trabajos de Tiberghien fueron traducidos en

[12] Véanse López Morillas, *El krausismo español*; Cacho Viu, *La institución libre*, vol. 1, "Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)"; Jobit, *Les éducateurs*, vol . 1, "Les Krausistes".

España entre 1872 y 1875, el mismo año que el primer volumen de su *Lógica* apareció en México. Tiberghien era popular con "los discípulos de los alumnos de Sanz del Río", en parte porque presentaba las ideas de Krause con más claridad que su maestro, y en parte porque enfatizaba las características eclécticas y conciliadoras del krausismo, tanto que éste llegó a representar un compromiso entre la filosofía idealista, los dogmas religiosos y los resultados de las ciencias naturales. En fin, Tiberghien era popular en España cuando "a sus espaldas se alzaba un nuevo y temible adversario", es decir, cuando el positivismo desafiaba al krausismo.[13]

Curiosamente, la única exposición seria del krausismo en México apareció en la *Polémica filosófica* de Telésforo García, con el propósito de revelar en detalle su imperfección como filosofía para la juventud mexicana. El español García, llegado a México en 1865, a los 21 años, probablemente estudió con Sanz del Río durante sus años de mayor influencia en Madrid. Al refutar la afirmación de Gabilondo de que era comteano (aunque no la de que era positivista), García reconoció que el concepto krausista de "la evolución de la humanidad como un organismo vivo y conscío (*sic*)" –después modificado por el empiricismo de Herbert Spencer– había sido un elemento importante en su formación intelectual.[14] En México, García aparentemente cambió del krausismo al positivismo, como hicieron muchos de sus contemporáneos en la península, por ejemplo, el crítico Manuel de la Revilla, autor de varios artículos aparecidos en *La Libertad.*[15] Aunque García favorecía su propia exposición de la filosofía de Krause, durante el tiempo en que ésta estuvo sujeta al "severísimo criterio de D. Julián Sanz del Río", para

[13] López Morillas, *El krausismo español*, p. 75. Sobre Tiberghien en España véase Cacho Viu, *La institución libre*, pp. 380-383, que incluye una lista de sus trabajos que se tradujeron al español.

[14] García, *Polémica filosófica*, pp. 22 y 29 (anteriormente en *El Centinela,* noviembre 11 y 25 de 1880). Las acusaciones de Gabilondo aparecieron por primera vez en *La República,* octubre 26 de 1880; Díaz y de Ovando, *La Escuela Nacional Preparatoria*, vol. 2, p. 128.

[15] Véase Revilla, "Las modernas tendencias", *La Libertad,* mayo 22 y 24. Revilla (1846-1881) podría haber sido amigo de García en su época estudiantil.

Tiberghien sólo tenía desprecio, acusándolo (quizás injustamente) de perpetuar los aspectos más oscuros, más fantásticos y más arbitrarios del pensamiento de Krause.

García identificó estos aspectos para hacer un resumen de la doctrina del "racionalismo armónico" de Krause. Comienza con la conciencia interna del Yo como la base del conocimiento, procede a la distinción entre el Yo y el No-Yo, que aparece en el momento inicial de pensar; y culmina en la armonización de estas oposiciones necesarias a través de "la razón intuitiva del ser". Este sentido intuitivo se deriva a Dios, quien es a la vez indemostrable y capaz de ser comprendido por un esfuerzo mental. García acusó a Gabilondo y sus colegas de ignorar estas complejidades de Krause (o de Tiberghien). Por ejemplo, afirmaba que era incorrecto usar a Krause para afirmar "la idea absoluta de la libertad humana", cuando Krause mismo "no se cansa de hablar de la *libertad finita* del hombre en dependencia de la libertad infinita de Dios".[16] Una gran parte de la crítica de García se dirigía hacia el *panenteísmo* como "un sistema piadoso, capaz de conducir al hombre hacia una vida divina". Sierra lo caracterizaba como un deísmo, pero los dos estaban de acuerdo en que era un sistema religioso que no debía enseñarse en las escuelas seculares del Estado. El interés especial de Tiberghien era la filosofía de la religión, y probablemente ésta fue la razón por la cual García encontró la versión del krausismo de Tiberghien "fantástica", en comparación con la de Sanz del Río. En efecto, la edición mexicana de la *Lógica* omitía muchos de los pasajes religiosos, en deferencia de las opiniones de padres de familia, católicos ortodoxos.[17]

[16] García, *Polémica filosófica*, p. 24. Todos los positivistas se quejaban de la prosa de los krausistas, como lo han hecho casi todos los otros comentaristas, por ejemplo Arnulf Zweig: "La oscuridad del estilo [de Krause] es temible; se expresaba con un vocabulario artificial e insondable que incluía neologismos tan monstruosos como *Or-om-wesenlebverhaltheit y Vereinselbganzweseninnesein,* palabras que ni siquiera se pueden traducir al alemán y mucho menos al inglés". Zweig, "Krause", p. 363.

[17] Véase el dictamen de la Junta Directiva de Instrucción Pública al ministro Mariscal, con fecha 12 de noviembre de 1880, en Díaz y de Ovando, *La Escuela Nacional Preparatoria*, vol. 2, p. 150, que mantenía que se habían suprimido pasajes que "pudiera[n] creerse que favorece[n] religión determinada". Una comparación rápida del primer volumen de la

En el fondo de las objeciones de los positivistas al krausismo se hallaba la hostilidad hacia la concepción idealista alemana de la ciencia *(Wissenschaft)* como la estructura única y total del conocimiento humano, que incluía la filosofía y sus elementos constitutivos. La concepción positivista de la ciencia como conocimiento estaba limitada a lo que se pudiera derivar de la observación y medición de fenómenos. Cuando los krausistas españoles lucharon por la "libertad de ciencia" en la universidad española, lo hicieron en el sentido alemán, en el cual las ciencias experimentales estaban subordinadas a la filosofía. Cuando Tiberghien señaló la lógica como "la ciencia del conocimiento en general, y especialmente del conocimiento científico, es decir, 'la ciencia de la ciencia', los positivistas consideraron semejante definición como inaplicable y metafísica.[18]

No tenemos que estar de acuerdo con Juan López Morillas de que "Sanz del Río y sus discípulos sumergen por primera vez el cerebro español en el racionalismo moderno" para distinguir un papel diferente del krausismo en España y en México.[19] En España era un movimiento profundo y general que afectaba la vida intelectual, la académica y hasta la política, que se oponía a la influencia tradicional católica en el sistema universitario dentro del Estado confesional. Además, el krausismo precedió al positivismo, ya que éste no apareció en España hasta principios de 1870. El krausismo llegó a su apogeo en España durante la Reforma mexicana que marcó el triunfo formal del Estado secular y su separación legal de la iglesia. Con la excepción del inusitado caso de Telésforo García, el krausismo entró en México después de que el positivismo había sido la filosofía oficial del sistema reformado de educación superior por más de una década. Por lo tanto, el krausismo fue

---

edición francesa (1865) con la traducción de Castillo Velasco (1875) verifica la abstención de la junta: varios pasajes que demuestran el *panenteísmo* se eliminaron, especialmente en la sección final. Sobre el concepto del *panenteísmo* de Krause véase Jobit, *Les éducateurs*, pp. 204-212.

[18] Tiberghien, *Lógica*, vol. 1, p. 18, citado por Gabilondo en *La República,* noviembre 9 de 1880; Díaz y de Ovando, *La Escuela Nacional Preparatoria*, vol. 2, p. 142.

[19] López Morillas, *El krausismo español*, p. 28.

usado para oponerse a un positivismo ya establecido, es decir, asumiendo una función muy diferente de la que tomó en España. Los krausistas españoles de 1860 casi ni conocían al positivismo.

Aunque el krausismo entró a México por vía de España, llegó principalmente a través de un intérprete belga que estaba consciente de la larga tradición positivista en el mundo de habla francesa. El krausismo de Tiberghien era en parte una crítica al positivismo y podía ser usado de esta manera por los que en México se oponían al plan de estudios de la ENP. Pero también era una crítica que tenía afinidades con el espiritualismo francés, a pesar de las diferencias entre estas tradiciones filosóficas. Así fue que el cambio de Vigil y de sus colegas de Tiberghien a Janet, del krausismo al espiritualismo, sucedió natural y fácilmente, en particular cuando éste ya estaba bien establecido en la vida intelectual mexicana.

El espiritualismo era probablemente la filosofía dominante en la Francia del siglo XIX, si consideramos "filosofía" la expuesta por los filósofos profesionales y la enseñada en la universidad francesa. El "espiritualismo" era el término preferido por Victor Cousin (1792-1867) para su sistema filosófico, a veces también llamado "eclecticismo"; y fue el término identificado con sus discípulos, hombres tales como Paul Janet, Elme-Marie Caro, Etienne Vacherot y Jules Simon, todos bien conocidos en México después de 1867. Como su contemporáneo más joven y gran antagonista, Auguste Comte, Cousin buscaba los fundamentos de la organización de un mundo donde los lazos espirituales habían sido rotos por la gran Revolución. Rechazando al "materialismo" y al "sensualismo" del siglo XVIII como pensamientos críticos y destructivos, Cousin hizo de la introspección su punto de partida o "la reconstrucción inteligente" a través de la observación de la mente humana. A pesar de su crítica del pensamiento del siglo XVIII, el sistema ecléctico de Cousin estaba construido sobre el conocimiento de la historia de la filosofía, y de doctrinas extranjeras contemporáneas tales como el idealismo alemán. Cousin, y aún más sus discípulos espiritualistas, consideraban que su filosofía era tanto de la materia como de la mente, y que representaba un esfuerzo hacia la reconciliación del

materialismo con el idealismo. Los espiritualistas consideraban que las ideas eran derivadas experimentalmente de las sensaciones, y también de la conciencia, el "sentido íntimo" de la razón. Adicionalmente, para ellos *el espíritu* significaba "el alma" tanto como "la mente", y este doble sentido sugería una relación entre la mente y una sustancia inmaterial más elevada, el infinito o Dios.

Cousin fue inmensamente popular en los años veinte, al tiempo que Comte luchaba por atraer una audiencia, y su eclecticismo se convirtió en la filosofía oficial de las escuelas durante la monarquía de julio.[20] Por su eminencia, Cousin nunca sintió la necesidad de enfrentarse directamente con el positivismo de Comte, y se encontró más y más fuera de contacto con la marcha acelerada de las ciencias naturales. Sin embargo, sus discípulos espiritualistas tuvieron que hacerle frente a los dos. El resultado fue que hacia mediados de siglo, los años del segundo imperio fueran años de discordia filosófica en que los escritores se encontraron emocionalmente involucrados en la persecución de las soluciones a "los grandes problemas". Además, en el conflicto entre el positivismo y el espiritualismo en Francia, las posiciones a veces se confundían, hasta en un mismo escritor. Uno de esos escritores frecuentemente citado (por los dos bandos) en México era Vacherot, quien escribió en 1858 que su meta era "expresar… el pensamiento metafísico de nuestro siglo, pensamiento sencillo, natural, en armonía con el progreso de las ciencias positivas".[21] Después de 1870 en Francia, las posiciones se solidificaron y el espiritualismo se convirtió más y más en una defensa de los principios idealistas contra un positivismo ascendente. Esta transición

[20] Goldstein, "'Official philosophies' in modern France", pp. 259-279.

[21] Simon, "The 'Two Cultures'", pp. 45-58; Charlton, *Positivist thought*, pp. 11-23; Vacherot, *La métaphysique*, vol. 1, p. xxxv. En los debates de 1880, Hammeken citó el reconocimiento del poder del positivismo por el "eminente metafísico", Vacherot, en *La Libertad,* octubre 16 de 1880; Díaz y de Ovando, *La Escuela Nacional Preparatoria*, vol. 2, p. 117. Gabilondo utilizó el mismo artículo de Vacherot para demostrar la vitalidad del espíritu metafísico a pesar del positivismo: *La República,* octubre 19 de 1880; Díaz y de Ovando, *La Escuela Nacional Preparatoria*, vol. 2, pp. 119-120. El ensayo citado por los dos era "Les Trois Etats de l'ésprit humaine", en *Revue des Deux Mondes,* agosto 15 de 1880, pp. 856-892.

de la ambigüedad a una mayor rigidez también ocurrió en el discurso filosófico mexicano, cuando pasamos de los años setenta a principios de los ochenta.

El espiritualismo francés era visible en la década de los setenta, aun entre aquellos que pronto se convertirían en dirigentes del positivismo. Después de su conversión al positivismo, Jorge Hammeken y Mexía recordaba sus días "espiritualistas" en *La Tribuna,* cuando tradujo la balanceada y juiciosa evaluación de las filosofías políticas de la era revolucionaria francesa de Janet.[22] La primera crítica de Sierra al programa de la Escuela Nacional Preparatoria –que era demasiado exclusivo, que no tomaba nota debida de "la libertad y de la personalidad humana", que no se tomaba en cuenta la historia de la filosofía– reflejaba preocupaciones relacionadas claramente con el espiritualismo francés. Su ambivalencia hacia la ENP antes de 1877 se comprende con más facilidad cuando se observa en el contexto de las ambigüedades del debate filosófico en Francia a mediados del siglo. Como Janet y Vacherot, Sierra trató de reconciliar sus principios idealistas con las exigencias de las ciencias naturales. Aunque se convirtió en un positivista ardiente a finales de los años setenta, nunca abandonó completamente sus previas inclinaciones espiritualistas. En efecto, toda la carrera de Sierra de 1867 a 1910, si se interpreta en términos filosóficos, puede verse como una tensión continua entre el idealismo y el positivismo, el mejor modelo que podía encontrarse en la Francia del siglo XIX.

Mientras que Hammeken y Sierra se apartaban del espiritualismo, José María Vigil se inclinaba más y más hacia él para reforzar su posición anti-positivista. Éste había citado libremente de la defensa de Caro de los derechos naturales y la democracia en el debate de 1878 con Sierra entre el "viejo" y el "nuevo" liberalismo. La vinculación de Vigil a Caro lo llevó a traducir para su *Revista filosófica* (1882) la segunda parte

[22] Véase HAMMEKEN, "La philosophie positive au Mexique", p. 210. El ensayo de JANET, "La filosofia de la revolución francesa", apareció en *La Tribuna*, febrero 12-24 de 1874. Era traducción de la primera parte de "La philosophie de la révolution", en *Revue des Deux Mondes,* enero 1 de 1872, pp. 42-73.

del ensayo de Caro sobre Émile Littré, ensayo considerado como "el intento más comprensivo de refutar al positivismo hecho por un miembro de la escuela de Cousin".[23] Esparcidos por la *Revista* había catorce ensayos de miembros importantes del *establishment* filosófico y académico francés, tomados del famoso compendio espiritualista de 1 800 páginas de Adolphe Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*.[24] En efecto, el primer ensayo de la revista de Vigil fue una larga discusión de la "filosofía" escrita por el mismo Franck. Aparte del contenido de los ensayos del propio Vigil, su trabajo como traductor nos da una muestra impresionante de su conocimiento del espiritualismo francés. No nos sorprende que como profesor de lógica en la ENP, él insistiera en la adopción del nuevo texto de Janet.

El contenido de la *Revista filosófica* de Vigil sirve para advertir las dificultades del estudio de la difusión intelectual. Existen abundantes pruebas de que individuos como Vigil, Sierra, Hammeken y Parra conocían tanto la cultura literaria y filosófica francesa como la historia y la política francesas. Barreda y Hammeken pasaron tiempo en Francia, pero fueron excepciones. Sabemos poco en concreto sobre lo que leían los mexicanos. La información bibliográfica, la correspondencia personal, los inventarios de las grandes bibliotecas, y hasta los recuerdos intelectuales son escasos o ni siquiera existen. No sabemos casi nada de las

[23] SIMON, "The 'Two Cultures'", p. 51. La selección de CARO, "Émile Littré, II", mayo 1, 1882, pp. 5-46. Como es el caso en muchos de los artículos en la *Revue,* las dos partes se publicaron después en forma de libro. Se debe notar que la traducción apareció exactamente dos meses después del original, indicando la rapidez de la distribución de la *Revue y* el trabajo rápido de Vigil.

[24] FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques* (1a. ed., 1843-1853, en 6 vols.). Franck (1809-1893) era un miembro importante del "regimiento filosófico" de Cousin, quien tuvo cátedra en el Collége de France de 1854 a 1881. Otros colaboradores, cuyos artículos tradujo Vigil, eran: Émile Saisset (1814-1863), Émile-Auguste-Edouard Charles (1826-1897); Pierre-Ernest-Bersot (1816-1880), y Jacques-Albert-Félix Lemoine (1824-1874). Todos tenían puestos académicos prestigiosos. Entre las otras traducciones en la *Revista* se encontraban "La religión positivista" de Caro, tomada de su *Études morales sur le temps présent* (4a. ed., París, 1879) y una parte de Louis Liard, *La science et la métaphysique* (1879). Liard (1846-1917) también fue espiritualista y sirvió como vice-rector de la Universidad de París.

empresas editoriales, ni de libros y revistas del México del siglo XIX; por ejemplo: qué publicaciones europeas se vendían, en qué cantidades y a qué precios. En trabajos hechos por mexicanos, las citas, las traducciones y los argumentos directos tomados de fuentes europeas están mejor identificados después de 1867 que a principios de siglo, pero de todas maneras, en nuestro periodo la documentación ha sido descuidada.

Con base en esta evidencia fragmentaria e impresionista, ¿qué podemos decir sobre los medios de difusión intelectual? Aparte de las ocasionales traducciones al español y de trabajos de autores españoles, el francés era la principal lengua cultural de la elite mexicana. Por ejemplo, leían a Mill, Bain y Spencer en traducciones francesas. Aunque muchos trabajos de autores europeos circulaban y eran leídos en México, es probable que mucho de lo que se conocía de la vida intelectual europea provenía de las páginas de la *Revue des Deux Mondes y* de un compendio ocasional como el *Dictionnaire* de Adolphe Franck. La *Revue* era una publicación quincenal masiva que recibía regularmente las contribuciones de las figuras principales de la filosofía, las letras, la política y la ciencia francesas, en la mejor tradición francesa de *haute vulgarisation.* Aunque la *Revue* se inclinaba hacia el orleanismo (es decir, hacia el liberalismo moderado y el monarquismo) en la política y hacia el espiritualismo en la filosofía, no excluía otros puntos de vista. Por ejemplo, Littré, el discípulo positivista de Comte, escribió artículos importantes, así como lo hicieron demócratas como Janet y Caro. La *Revue* también les ofrecía a sus lectores agudas reseñas de obras alemanas e inglesas y ensayos sobre los movimientos intelectuales en esos países. Su larga vida y su estabilidad, su alta calidad intelectual, y su accesibilidad hicieron que la *Revue* fuera especialmente atractiva para los mexicanos.[25]

No hay duda alguna de que la conexión con España es de gran importancia para comprender la naturaleza de "la política científica" (o del "liberalismo conservador"), la nueva doctrina política formulada por Justo Sierra y los otros redactores de *La Libertad* en 1878. El comenta-

[25] Véase *Le Livre du Centenaire* (1929). La *Revue* también fue un baluarte del romanticismo literario.

rio quincenal de Emilio Castelar sobre la política española y europea, que apareció en *El Monitor Republicano* de 1867 a 1896 (y por un corto tiempo en *La Libertad)* fue una fuente de información y opinión de suma importancia para los mexicanos. El grupo de *La Libertad* también observaba a Castelar porque él era un republicano declarado pero no un radical, como reveló su corto término como presidente de la República en 1873. El esfuerzo de Castelar por instituir un gobierno republicano autoritario contra la anarquía resultó ser un modelo importante para los que abogaban por la política científica. Los lazos personales y emocionales con España y los españoles estaban fuertemente anudados entre los miembros del grupo de *La Libertad.* Sin embargo, en el dominio de la filosofía y la educación superior, la experiencia española y los escritos españoles eran menos pertinentes que los franceses para los mexicanos. El idealismo filosófico tenía importancia en México, pero principalmente en su forma francesa ecléctica o espiritualista, y no en su forma alemana krausista de la España de Sanz del Río. La corta popularidad en México de los trabajos de Tiberghien se debió a su tardía llegada a España, y a su familiaridad, por ser belga, con el positivismo francés, y también a la afinidad de su crítica con la de los espiritualistas franceses.

Se debe notar que Emilio Castelar no fue krausista, aunque estuvo unido a ellos en la lucha universitaria contra el gobierno en los años sesenta. Él había estudiado en Madrid la década previa, varios años antes de que Sanz del Río empezara a enseñar. Aunque Castelar no era filósofo, parece que su orientación filosófica lo llevó hacia el espiritualismo francés. En efecto, fue ocasionalmente citado por los oponentes mexicanos al positivismo en los debates de principios de los años ochenta. La influencia de la cultura filosófica francesa en el México del siglo XIX se parece a la que tiene en la misma España, con la excepción de la extraordinaria y poco duradera intrusión del idealismo alemán.

La controversia se calmó después de 1882, sin resolver el conflicto entre el positivismo y el espiritualismo en la política educativa. El Plan Montes para eliminar la Escuela Nacional Preparatoria fracasó, al igual que una propuesta de Justo Sierra que hubiera ubicado la ENP dentro de una universidad nacional para protegerla contra cualquier otro peligro.

El plan de estudios positivista se quedó casi intacto, con excepción del curso crítico de quinto año de lógica, enseñado por el oponente más vigoroso del positivismo, José María Vigil. El nombramiento de Joaquín Baranda como ministro de Justicia en septiembre de 1882, pareció indicar que el gobierno intentaba extender su política de reconciliación a la educación. El debate efectivamente terminó con la adopción, bajo la presión de Baranda, del libro de texto de Janet.

Durante la siguiente década hubieron dos periodos en los que la Preparatoria de nuevo estuvo en el centro de las controversias públicas. En estos momentos volvieron a relucir los viejos problemas, pero los debates carecían de su anterior vigor y urgencia. El primer episodio ocurrió en 1885, cuando el nuevo director de la ENP estableció una comisión de profesores para considerar la reforma del plan de estudios. El segundo ocurrió en 1891, cuando el plan de estudios fue examinado a fondo por el Segundo Congreso Nacional de Instrucción Pública. El resultado de los dos episodios favoreció al sistema tradicional de la Preparatoria. En 1885, el *statu quo* de 1883 fue reafirmado; en 1891 el programa clásico de 1869 se volvió a instaurar, inaugurando un periodo de más de diez años en que no hubo desafío alguno al positivismo.

En fin, el gran debate de libros de texto de 1880 marcó la cima del idealismo filosófico en la educación superior mexicana durante la era posterior a la Reforma, es decir, hasta 1904 , en que hasta el mismo Justo Sierra empezó a albergar dudas sobre un positivismo que para entonces se había convertido en una ortodoxia asfixiante.

EMILIO CASTELAR Y MÉXICO*

[En cierta ocasión Gregorio Marañón, el médico español, científico y hombre de letras, preguntó a un escritor latinoamericano con el que había coincidido en un barco rumbo a Buenos Aires, cuál era el nombre español que "a su juicio, [tenía] más resonancia en el corazón de América". La respuesta fue, "sin el menor titubeo: ¡Castelar!"].[1]

Aunque para nuestra época su estilo engolado y elegante sea sólo una reliquia devorada por el tiempo, Emilio Castelar fue el mayor orador parlamentario de España en una época de por sí elocuente. Sus frases rotundas, que exaltaban con optimismo el avance general de la democracia y el republicanismo, tuvieron un efecto hipnótico en todo el orbe hispano, tanto en América como en la propia España. La suya era una oratoria para ser leída y escuchada; de hecho, Adolfo Calzado, amigo de Castelar, lo consideraba "ante todo, un gran periodista".[2] El poder de sus palabras tuvo influencia política en el extranjero sobre todo gracias a sus "correspondencias" periódicas, con al menos cuatro diarios del

* [La ponencia que dio pie a este artículo se publicó en *Letras Libres*, núm. 12 (diciembre, 1999), pp. 50-55. Una versión más completa y provista de aparato crítico apareció en el libro de Iván Jaksić, *The Political Power of the Word. Press and Oratory in Nineteenth-Century Latin America*, Londres, University of London. Institute of Latin American Studies, 2002, pp. 128-141. La base de la presente edición es la versión de *Letras Libres*, traducida por Aura Levy y Aurelio Major; ésta se ha completado con el aparato crítico y con las adiciones del artículo completo, traducidas e indicadas entre corchetes].

[1] Marañón, "Efemérides y comentarios", *Obras completas*, vol. 9, p. 587.

[2] Castelar, *Correspondencia*, p. VII.

hemisferio occidental, en un periodo en que pocos hispanoamericanos viajaban a España. De hecho, a pesar de incontables invitaciones, Castelar nunca pisó América; pese a su simpatía por el republicanismo americano, su corazón se encontraba fundamentalmente en Europa; sin duda fue el español más cosmopolita de su época. El mismo Castelar era del todo sensible al poder de sus palabras, y con entera libertad proclamaba sus triunfos oratorios y sus angustias. En noviembre de 1876, preso de la angustia, perdió la voz en medio de un discurso, pero al final la recobró para concluir en medio de atronadores aplausos: "el efecto ha sido inmenso", escribió. Dos años más tarde, le confió a Calzado que se encontraba en un dilema respecto de su inminente visita a Francia: si hablaba en castellano, nadie lo entendería; si hablaba en francés, todos se reirían. "El que llaman primer orador de España hablaría peor que el último francés".[3]

[Mucho se ha escrito sobre la oratoria de Castelar, sobre su papel crucial en la política española y sobre su importancia general en América Latina. Entre otros estudios, se encuentra uno manuscrito de mi amigo Eduardo Posada Carbó, informalmente titulado "De la gloria a la glorieta".[4] En el presente trabajo quiero concentrarme en un aspecto menos conocido del poder de Castelar: el impacto de sus ideas y acciones políticas en México después de la restauración de la República en 1867. La persistente importancia de Castelar en México está representada en el "Panegírico" que Justo Sierra presentó en el Congreso mexicano con motivo de su muerte; en él, Sierra pudo referirse y citar sus propias apreciaciones juveniles de 30 años antes].[5]

Si bien nació en Cádiz en 1832 (por mera casualidad), Emilio Castelar era en esencia un hombre del Mediterráneo, y finalmente volvió al hogar de su familia en Alicante los últimos años de su vida. Educado en

[3] Castelar a Calzado, 22 de noviembre de 1876, Castelar, *Correspondencia*, p. 62. Véase también la carta de 27 de junio de 1878, p. 93.

[4] Posada Carbó, "Emilio Castelar".

[5] Sierra, "Panegírico de Emilio Castelar" (17 de junio de 1899), *Obras completas*, v. 5, pp. 259-268; "Emilio Castelar", *El Renacimiento*, 21 de agosto de 1869, pp. 481-482, en *Obras completas*, vol. 3, pp. 51-53.

Madrid, conquistó celebridad y renombre en la década de 1850 por sus elocuentes ponencias desde la cátedra de historia española en la Universidad Central y por su periodismo enérgico y combativo. Se convirtió en el vocero de los demócratas nacientes que, inspirados en la tradición radical de 1812, arremetían contra la moderada Unión Liberal del general Leopoldo O'Donnell. Desde su periódico *La Democracia*, Castelar defendió la economía *laissez-faire*, el gobierno representativo y un apenas velado republicanismo, expuesto como parte de un proyecto cuya evolución era inevitable. No simpatizaba con ningún matiz del socialismo, hecho que suscitó una larga rivalidad con su compañero demócrata Francisco Pi y Margall. En su célebre opúsculo de 1858, Castelar escribió que en cada época el progreso encuentra su fórmula propia; la del siglo XIX era la democracia. Ensalzaba la igualdad, no "la soberanía absoluta del pueblo" o "el absurdo principio de la escuela comunista", sino más bien el principio de la "escuela demócrata", que reconocía "la ley de la variedad" gracias a la cual los individuos pueden cumplir su destino personal. Aunque defendía la tradición medieval del municipio libre, también entendía la necesidad de un gobierno fuerte, de la encarnación de la justicia.[6] Puesto que estaba prohibido oponerse al principio monárquico, Castelar criticaba en cambio a los "falsos" liberales que se reconciliaron con Isabel II. Con creciente osadía, en 1865 hizo escarnio de *el razgo* de Isabel, que trasladaba una parte del patrimonio real a la nación.[7] Según la Constitución de 1812, dijo Castelar, el patrimonio real ya pertenecía a la nación. Con la revolución de 1868, que condujo a la abdicación de Isabel II y luego a la efímera república de 1873, Castelar se consagró como un sobresaliente político demócrata y el mayor orador político del país.

La lucha liberal de 1860 contra la monarquía extranjera, respaldada por las tropas francesas del Segundo Imperio, fue lo primero que llamó la atención de Castelar a México. Es un gran error, escribió Castelar

[6] CASTELAR, *Ideas democráticas*, pp. 51-60, 112. La biografía clásica es LLORCA, *Emilio Castelar. Precursor de la democracia cristiana.*

[7] *La Democracia*, 21 y 25 de febrero de 1865.

en 1864, suponer que si Europa es monárquica, la monarquía puede ser restaurada en América. Le parecía que la aventura de Napoleón III estaba destinada al fracaso y que la heroica lucha de Benito Juárez contra Maximiliano de Austria era comparable a la liberación de los esclavos por parte de Abraham Lincoln. Los dos líderes estaban en armonía con el progreso del siglo.[8] Castelar había irritado al hispanófobo Ignacio Ramírez cuando exhortó a la "unión de España y América"; con todo, incluso Ramírez reconoció que si bien en España Castelar no era "sino el bastardo de la opinión pública", en México "es, desde hace tiempo, uno de nuestros hermanos".[9] Ramírez en principio justificaba el panhispanismo de Castelar con sus sólidos antecedentes liberales y republicanos. El fin del régimen de Maximiliano fue para Castelar un acontecimiento memorable, el cual celebró durante muchos años para deleite de sus lectores mexicanos:

> Aún recuerdo, como si la viera hoy mismo, la celebre fiesta [...] donde acababa de llegar la nueva del desastre de Maximiliano a los oídos de su protector, un gran teatro adornado con todos los esplendores del babilónico lujo imperial [...] en el que aparecía el Emperador como un frío cadáver, y el Imperio como una fugaz sombra. ¡Cuán bello y extraordinario espectáculo aquel!

La simulación de la monarquía en México, agregaba, había sido "aplastada por la magistratura sencilla de un humilde indio".[10] Poco después de la restauración de la república en México, se publicó la primera de las *correspondencias* quincenales de Castelar en *El Monitor Republicano*, y permitió a los mexicanos observar los acontecimientos que

[8] Castelar, "El maquiavelismo de Bonaparte en América" (29 de enero de 1864) y "Juárez y Lincoln" (15 de abril de 1864), en *Cuestiones políticas y sociales*, vol. I, pp. 51-59 y vol. III, pp. 49-58.

[9] Sobre la solidaridad hispánica, véase Castelar, "La unión de España y América", marzo de 1858, y "Méjico y el gobierno español" (¿1859?), *Recuerdos y esperanzas*, vol. I, pp. 55-61, 87-104. Ramírez, "La desespañolización" (1865), en *Obras*, I, p. 322. Véase también Falcón, *Las rasgaduras de la descolonización*, p. 25 y ss.

[10] Castelar, "Prólogo" a Quevedo y Zubieta, *México*, pp. 9-20.

se sucedían en Europa (sobre todo el desarrollo del republicanismo) con sus ojos.[11] El lazo entre Castelar y el México liberal se fortaleció durante los años que faltaban antes del fin de siglo.

Apenas se puede imaginar la multitud de noticias españolas que llenaron la prensa de la ciudad de México de 1868 a 1875, las cuales comprendían una variopinta serie de sucesos, de la abdicación de Isabel II a la efímera monarquía importada de Amadeo de Saboya, de la Primera República de 1873 a la restauración de la monarquía de Alfonso XII. Las "cartas" de Castelar constituían el centro de esta avalancha de información, pero también incluían comentarios de los mexicanos, discursos de Castelar y de sus compañeros, los presidentes republicanos Estanislao Figueras, Francisco Pi y Margall y Nicolás Salmerón, y poemas de Justo Sierra. Los textos de Castelar siempre recibían "el lugar de honor", es decir, toda la primera plana (de cuatro); poco después, *El Monitor* anunció que debido a su popularidad tiraría una edición mayor de la habitual los días que se publicaban.[12] A pesar de las mayores responsabilidades políticas de Castelar en aquellos años, sus comentarios sólo se interrumpieron durante los meses de 1873 en los que fue secretario de Estado y luego presidente de la república.[13]

La primera respuesta de México a la república española fue de solidaridad; lo habían cautivado los versos finales del poema de Justo Sierra publicado en febrero de 1873, "España Libre. A Emilio Castelar":

[11] La primera correspondencia de Castelar (correspondiente al 15 de octubre de 1867) apareció en *El Monitor*, 17 de noviembre de 1867. La última apareció el 9 y 10 de diciembre de 1896.

[12] Véase el editorial comentado en *El Monitor*, 17 de enero de 1868. Aunque las noticias de Europa eran transmitidas por el cable trasatlántico, establecido en 1866, a menudo demoraban tres o cuatro semanas en llegar a México, porque viajaban por cable a Nueva York, y de ahí, por línea telegráfica, a Matamoros y a Veracruz. Pi-Suñer, *El sexenio revolucionario español*, p. 74.

[13] La correspondencia de Castelar cesó con la carta del 28 de febrero de 1873 (*El Monitor*, 1 de abril de 1873) y continuaron con la del 29 de junio de 1873 (*El Monitor*, 13 de agosto de 1873). La segunda interrupción vino después de su carta del 7 de septiembre de 1873 (*El Monitor*, 18 de octubre de 1873); se reanudó el 26 de febrero de 1874 (*El Monitor*, 31 de marzo de 1874). Castelar asumió la presidencia el 6 de septiembre.

> [Para besar en el cielo, / Tu enseña republicana
> Manda el alma americana, / sus himnos de libertad
> Grita la voz de la sangre / En nuestras jóvenes venas:]
>
> Viva España sin cadenas, / Salud al León Español;
> Formemos un solo pueblo / Por la libertad bendito,
> En cuyo cielo infinito / No haya ocaso para el sol.[14]

Sólo gradualmente los mexicanos pasaron del entusiasmo general que suscitaba el experimento republicano a considerar los problemas infranqueables que enfrentaban Castelar y sus colegas, y a subordinar sus repercusiones en México. La camarilla liberal aún se encontraba unida en lo fundamental a partir de la muerte de Benito Juárez en 1872 y la oposición a su sucesor, Sebastián Lerdo de Tejada, no se resolvió en un conflicto flagrante hasta 1876. Los problemas de la república española fueron señalados en los discursos de Castelar de 1873, algunos de los cuales se publicaron en la prensa mexicana, pero provocaron pocas reflexiones hasta su renuncia en enero de 1874.

Castelar asumió la presidencia en septiembre de 1873 durante un periodo de crisis política. Los agitados años a partir de la revolución de 1868 habían impulsado un renacimiento del carlismo, el movimiento tradicionalista que buscaba restaurar la monarquía absoluta y proteger a España de los estragos del ateísmo y el liberalismo. En junio de 1873 el gobierno republicano combatía la avanzada de las tropas del aspirante Borbón, don Carlos María. Aún más amenazadoras resultaban las revueltas en Andalucía que buscaban establecer repúblicas "cantonalistas", versión extrema del federalismo. Si bien éste constituía la doctrina fundamental del movimiento republicano, cuyo principal defensor era Pi y Margall, Castelar no se pronunció en favor desde el principio, además no simpatizaba con el cantonalismo. En sus palabras:

[14] El poema está fechado el 14 de febrero de 1873, y apareció en *El Monitor*, 30 de marzo de 1873. No está reimpreso en Sierra, *Obras completas*.

> La federación [...] distribuye las autonomías entre los individuos, entre los municipios, entre las provincias, entre los Estados; no rompiendo de ninguna manera, sino asegurando fuerte y vigorosamente la más alta concepción política de los tiempos modernos, la unidad de la patria, la unidad de la nación.[15]

El principal problema de Madrid consistía en restaurar la disciplina en el ejército, asolado por la simpatía que despertaban los cantonalistas y asimismo debilitado en el sur por la necesidad de combatir con sus tropas a los carlistas del norte. El peso de restablecer el orden recayó principalmente en Castelar, quien asumió el poder con la promesa de hacer cumplir la *ordenanza* militar de la pena de muerte por desobediencia. Enfrentado al carlismo militante y a la provocación constante de la república cantonalista en Cartagena, Castelar suspendió las garantías constitucionales, cerró las Cortes el 21 de septiembre y gobernó por decreto durante tres meses. A fines de diciembre, al rehusarse a una reunión formal con los conservadores del general Francisco Serrano a fin de perpetuar la dictadura republicana, Castelar volvió a investir a las Cortes como lo había prometido y de inmediato se votó su destitución. El camino estaba allanado para la restauración de la monarquía un año más tarde.[16]

Las ideas políticas de Castelar fueron enunciadas con claridad durante los meses de su gobierno y luego se convirtieron en una defensa sin restricciones del régimen en los meses que siguieron a su renuncia. Estas ideas tuvieron un profundo efecto en México en 1878. Poco después de asumir el poder había anunciado que su objetivo era "crear una república de legalidad, de orden, de autoridad, de gobierno", en oposición a una república como "un semillero de perturbaciones y anarquías". La democracia, proclamó, es una síntesis histórica de ideas opuestas: "progreso y estabilidad... movimiento y freno... libertad y autoridad". Los

[15] Castelar, "Discurso" del 8 de septiembre de 1873, *Diario de las sesiones de las Cortes Constituyentes*, vol. 4, p. 2150.

[16] El mejor recuento de la presidencia de Castelar es Hennessy, *The Federal Republic*, pp. 220-243, aunque resulta menos favorable a Castelar que la de Brandt, *Toward the New Spain*, pp. 285-326 y la de Llorca, *Emilio Castelar*, pp. 178-209.

movimientos disidentes de derecha e izquierda eran para él, en esencia, mera demagogia que fomentaba el absolutismo y el socialismo; y hubo una frase que más tarde tendría singular resonancia en México, al afirmar que intentaba "convertir el partido republicano en un partido de gobierno".[17] Las colaboraciones de Castelar en *El Monitor* se reanudaron en febrero de 1874, seis semanas después de su renuncia, y continuaron a lo largo de los años siguientes. Sus ideas también se expresaron en diversos discursos, en especial el de Granada del 24 de mayo de 1874, y en su correspondencia privada.

[Aunque evidentemente la defensa de su desempeño político se convirtió en su mayor obsesión, también estaba preocupado por sus finanzas personales. Como un escritor público cosmopolita y renombrado, pero también como un político republicano sin empleo, Emilio Castelar dependió para sobrevivir de las órdenes de pago por sus colaboraciones americanas, así como del mecenazgo de amigos ricos. A menudo, en sus viajes por Europa a finales de 1874, fue incapaz de disfrutar su condición de celebridad, debido a la presión para enviar su colaboración quincenal. Desde Niza, manifestó a Calzado su molestia por tener que verse confinado en su hotel, haciendo él trabajo de copista que antes, en Madrid, le hacían tres asistentes. "Solo, desde mi ventana –se lamentaba– descubro este incomparable mar Mediterráneo, en cuyas orillas quisiera vivir y morir". En ese tiempo enviaba comentarios a *El Nacional* de Lima, *La Nueva América* de Buenos Aires y el *Herald* de Nueva York, y por supuesto al *Monitor*. De México recibía 250 francos por cada envío (500 francos al mes), así que tenía un fuerte incentivo para mantener el ritmo. Dado que los pagos eran esporádicos, Castelar tuvo un persistente problema de efectivo, y dependió de Calzado, su banquero y también su amigo, para establecer una cuenta en París que le permitió tener un pago constante, contra órdenes de pago intermitentes. Yo siempre confiaré en ti, le escribió a Calzado, por manejar las

[17] Véanse los discursos del 8 y del 11 de septiembre de 1873, en *Diario de las sesiones*, vol. 4, pp. 2150-2151, 2215-2216.

cuentas "con la exactitud de un banquero", pues yo las habría manejado "con la inexactitud de un artista"].[18]

La defensa de Castelar de su propio régimen con frecuencia hacía referencia a los logros de la Tercera República francesa contemporánea, la cual era considerada, al igual que entre los mexicanos, modelo político. Señaló que los partidarios precedentes de la monarquía (como Adolph Thiers) podían convertirse en republicanos y a la vez repudiar el radicalismo de la Comuna de 1871. De hecho, con frecuencia comparaba la Comuna con los cantones españoles. Los franceses sabían, y nosotros debimos haberlo sabido, que "todos los intereses permanentes se hallan asegurados" al interior de la república. Pero en su opinión el problema de España era mucho más grave que el de Francia. Cuando España se vio inmersa en un caos absoluto en septiembre de 1873, sostuvo que era necesario "el despotismo temporal" para resolver "el combate con combate". En tales circunstancias, resultaba imposible pensar en reformas. Al restaurar la ordenanza, "salvé el ejército, y con el ejército salvé mi patria". Una "república conservadora" era esencial para combatir las dos utopías: la monarquía absoluta y el cantón radical. "Es esencial a toda sociedad el orden", sostuvo en Granada, pero el orden "es esencialísimo a las sociedades republicanas".[19] A medida que se inclinaba más por el conservadurismo, Castelar repudió al republicano radical Manuel Ruiz Zorrilla, reiterando que su programa implicaba la "separación completa de los socialistas y de los federalistas en todos sus matices", y presentó de nuevo su concepción de una presidencia sólida albergada por una república conservadora. A la vez pudo conceder a Calzado que la restauración de la monarquía "me ha herido en lo más hondo del corazón".[20]

[18] Véanse particularmente su carta desde Niza, 12 de octubre de 1874, y la que escribió en Florencia el 29 de junio de 1875. Castelar, *Correspondencia*, pp. 15-17, p. 29 y *passim*.

[19] Véase su discurso a Granada, 24 de mayo de 1874. Castelar, *Obras escogidas*, vol. 3, pp. 40, 13; también su correspondencia del 26 de febrero de 1874 en *El Monitor*, 31 de marzo de 1874.

[20] Carta a Ruiz Zorrilla, desde Garrucha, 11 de septiembre de 1876; a Calzado, desde Madrid, 15 de febrero de 1875. Castelar, *Correspondencia*, pp. 59, 23-24.

[Las acciones de Castelar y la enérgica defensa que hacía de ellas encontraron una respuesta favorable en México, a pesar de que casi al momento de su caída, Justo Sierra manifestó cierta crítica contra él por su aparente dependencia de los generales conservadores y por su persistente línea dura frente a la insurgencia cubana. Su política ante Cuba, decía Sierra, revela a la vieja España "que nos mató a [José María] Morelos y nos envió a [Félix María] Calleja", y no a la España que fue "regenerada por la libertad".[21]]

Las ideas y la experiencia de Emilio Castelar ejercieron su influencia más profunda en la vida política de México en los años 1878-1880, con la aparición del periódico *La Libertad* por una denominada "nueva generación" de liberales mexicanos. A los diez días de su fundación, se publicó en el diario un comentario editorial clave titulado "El Sr. Castelar y el programa de *La Libertad*".[22] El periódico reunió a un conjunto de intelectuales de 25 a 30 años que distinguió en el régimen inexperto de Díaz la oportunidad de que México trascendiera los conflictos sectarios recientes al interior del partido liberal con objeto de buscar una nueva estabilidad política y nuevas bases para el progreso nacional. Los postreros líderes del grupo de *La Libertad*, Justo Sierra, Francisco Cosmes y Telésforo García, habían prestado su apoyo a las aspiraciones presidenciales del presidente de la Suprema Corte, José María Iglesias, frente a la reelección "ilegal" de Sebastián Lerdo en 1876. La disputa entre los inconformes condujo a un conflicto armado que muy pronto fue oscurecido por la rebelión de un tercer aspirante, Porfirio Díaz, cuyas fuerzas "populares" arrasaron el terreno. Durante 1877, el futuro grupo de *La Libertad* consintió finalmente la victoria de Díaz y en enero de 1878 lanzó un programa "regenerador". Este programa se articuló en torno a "la política científica" o su corolario, "el liberalismo conservador".

La política científica era en esencia la aplicación del entonces generalizado positivismo de Henri de St. Simon y Auguste Comte a la vida política mexicana. Con el régimen de Díaz, sostenía *La Libertad*,

[21] Sierra en *La Tribuna*, 5 de enero de 1874, *Obras completas*, vol. 4, p. 377.

[22] Sierra en *La Libertad*, 14 de febrero de 1878, *Obras completas*, vol. 4, pp. 141-143.

México se trasladaba del estadio "metafísico" al estadio "positivo" (o científico) de la historia. Las abstracciones de los "antiguos" liberales de la generación de la Reforma, manifiestas en la Constitución de 1857 –los derechos del hombre, el sufragio universal, una legislatura de cámara única y un ejecutivo débil–, estaban cediendo su lugar a los "hechos", a una "libertad práctica" dentro de un gobierno sólido dedicado al desarrollo económico en el contexto de una constitución reformada. La violencia revolucionaria era cosa del pasado. Si bien el término "política científica" provenía (aunque indirectamente) del positivismo francés clásico, su corolario, "el liberalismo conservador", provenía directamente de las experiencias de Emilio Castelar y por ende de la Tercera República francesa "conservadora". Castelar no fue un positivista, de hecho el positivismo apenas había penetrado España en la década de 1870; sin embargo, Justo Sierra y sus colegas de *La Libertad* advirtieron en las ideas eclécticas de Castelar cierta compatibilidad con la política científica de inspiración positivista. "Castelar", escribió Sierra, "ha condensado en unas cuantas palabras la nueva faz de la evolución democrática. Entramos en el periodo científico y experimental; pasó la época de los sueños primaverales".[23]

Durante los primeros dos años *La Libertad* estuvo saturado de escritos de Castelar. Sus "correspondencias" se publicaban con regularidad (al igual que en *El Monitor*), se reproducían sus discursos y se seguían de cerca sus idas y venidas dentro y fuera de España. En un extenso artículo, *La Libertad* proclamaba que "Castelar es para el liberalismo de la América Latina algo más que un amigo y un hermano: es un apóstol". Sus opiniones sobre la "evolución constante, enérgica pero pacífica hacia el triunfo de la democracia" no son "en manera alguna extrañas a nuestro programa". Como él, buscaban la formación de "un

[23] Sierra en *La Libertad*, 14 de febrero de 1878, *Obras completas*, vol. 4, p. 142. Castelar no era un filósofo, pero parece haber tenido cierta orientación filosófica hacia el eclecticismo francés y el espiritualismo, un esfuerzo por reconciliar el idealismo (sobre todo, de origen alemán) y el materialismo (o positivismo). Hennesy identifica una hebra de "historicismo hegeliano" en el pensamiento de Castelar, que podría haber sido compatible con el espiritualismo francés. Véase Hennesy, *The Federal Republic*, p. 80.

gran partido conservador" más cercano a "la libertad práctica" que a "la libertad declamada", y estamos "convencidos profundamente de que el progreso positivo estriba en el desarrollo normal de una sociedad, es decir, el orden". Los métodos de Castelar, en sus propias palabras, consistían en "obtener fines radicales con procedimientos conservadores... un gobierno fuerte, dentro de las leyes, puesto al servicio del espíritu moderno".[24] A partir de la retórica de Castelar de 1873, *La Libertad* insistió en repetidas ocasiones en que el partido liberal debía transformarse de un partido revolucionario a un *partido de gobierno*. Al optar por "la conciliación", *La Libertad* se refirió en julio de 1879 al nuevo (y efímero) Partido Posibilista de Castelar, comparable al Partido Oportunista de Francia, esfuerzos ambos para aplicar la doctrina del liberalismo conservador.[25]

Si bien el término *liberalismo conservador* puede parecer un mero ejercicio retórico, una manipulación confusa de la terminología tradicional, implicaba en México una reconciliación, al igual que en España y Francia, de los puntos de vista políticos tradicionales, lo cual se encontraba en el centro del discurso, no sólo en 1878 sino durante todo el porfiriato. La denominación "conservador" se relacionaba en México con clericalismo, intervención extranjera y traición, y puesto que Justo Sierra y sus colegas se consideraban a sí mismos herederos de la heroica Reforma liberal, todos eran en primer lugar "liberales". De hecho, cualquiera que tuviera ambiciones políticas después de 1867 tenía que ser "liberal", a pesar de las diferentes interpretaciones que le convinieran al término. En suma, la fundación de *La Libertad* y de su programa liberal-conservador (o político-científico) transformó el liberalismo en México, no lo abandonó. Se podía ser "liberal-conservador", pero no "conservador". Al examinar la experiencia y las ideas de Emilio Castelar y por ende las de la Tercera República francesa, el grupo de *La Liber-*

[24] Sierra en *La Libertad*, 14 de febrero de 1878, *Obras completas*, vol. 4, p. 141; *La Libertad*, 9 de abril de 1878. Del 9 de mayo de 1878 al 21 de marzo de 1879, el subtítulo de *La Libertad* fue *Periódico liberal-conservador*.

[25] El manifiesto de los *posibilistas* (1 de febrero de 1879) ocupó una página entera de *La Libertad*, 2 de abril de 1879.

tad se percató de la singularidad de la situación mexicana. Como Justo Sierra advirtiera, los liberales conservadores en México son más afortunados que los republicanos españoles, pues podían perseguir objetivos semejantes sin necesidad de cambiar su forma de gobierno.[26] Después de 1867 la república liberal en México estaba a salvo.

Como se ha señalado, la influencia de Castelar en México se robusteció con la experiencia de la Tercera República francesa, que para los mexicanos tenía rasgos comunes con la de España. Luego de la defunción del imperio de Napoleón III y de la declaración de la República en 1870, Francia, al igual que España en 1873, se volvió campo de batalla de la monarquía y el republicanismo, de la república conservadora y el socialismo radical y el federalismo: la Comuna de 1871 en Francia y el cantonalismo en España. Los mexicanos siguieron de cerca los acontecimientos de los primeros años de la década de 1870 en Francia, hostiles a la "anarquía y la debilidad" de la Comuna y temerosos de la amenazadora restauración de la monarquía. En 1874, Justo Sierra escribió en *La Tribuna* que suponía a Francia epítome de "los diversos elementos que luchan por el predominio en el mundo". A finales de 1870 Francia había capeado las tormentas a izquierda y derecha, la república estaba a salvo y los editores de *La Libertad* vieron en Francia "el modelo de lo que pueden hacer la sensatez y el buen juicio para consolidar una nación".[27] Los héroes franceses para *La Libertad* fueron los dirigentes republicanos y conservadores Adolph Thiers y Jules Simon. También lo fueron para Emilio Castelar.

[Adolphe Thiers fue un antiguo partidario de la Monarquía de Julio (1830-1848) y un feroz opositor a Napoleón III, que se había vuelto republicano para convertirse en presidente durante el turbulento periodo de 1871 a 1873. Cuando Thiers murió en mayo de 1877, Justo Sierra le dedicó un largo poema, "Francia", que terminaba: "La tumba de un Emperador nos había separado; la de un republicano nos

[26] Sierra en *La Libertad*, 14 de febrero de 1878*, Obras completas*, vol. 4, p. 142.

[27] Sierra en *La Tribuna*, 1 de enero de 1874*, Obras completas*, vol. 4, p. 372; Jorge Hammeken y Mejía, en *La Libertad*, 5 de septiembre de 1879.

reúne".[28] El filósofo Jules Simon fue ministro de instrucción durante la presidencia de Thiers y llegó a ser premier, de manera efímera, en 1876-1877]. *La Libertad* puso particular énfasis en la publicación de *Le Gouvernement de M. Thiers* de Simon, publicado en 1878, y se refirió a él como "un gran conservador". Gracias a Thiers y a Simon, añadía, Francia había renunciado a "las utopías políticas", adoptado "una constitución eminentemente conservadora [1875]" y, al igual que Castelar lo intentara en España, había convertido el partido liberal en "un partido de gobierno".[29] Después de su renuncia en 1874, Castelar estudió de cerca la política francesa e incorporó sus comentarios en las "correspondencias" a México. También escribió a Thiers (en francés) y, luego de su muerte en 1877, le comentó a Calzado que Thiers era "el ingenio francés en su esencia, en su quintaesencia, el más francés de los nacidos después de Voltaire".[30] En 1879, añadió un "prólogo" de 150 páginas a la edición española de la *Historia de la Revolución Francesa* de Thiers, publicada por primera vez en 1822 y 1823. Aunque Thiers era entonces monárquico, su historia se convirtió en la clásica defensa de la revolución en su conjunto, pues en su opinión fue una etapa crítica en el progreso de la libertad; y su obra perduró durante buena parte del siglo XIX.[31] Castelar consideraba que en el republicanismo conservador de Thiers el estadista constituía la realización de las ideas positivas de la revolución tal como las describe Thiers el historiador. La orientación de Castelar hacia la experiencia francesa constituye parte importante de su influencia en México.

[28] Poema compuesto en octubre de 1877 y publicado en *La Libertad* el 3 de septiembre de 1878. SIERRA, *Obras completas*, vol. 1, pp. 381-385.

[29] *La Libertad*, 27 de septiembre de 1878, 10 de noviembre de 1878; también 6 de junio de 1878.

[30] Castelar a Thiers, Madrid, 21 de diciembre de 1876, en CASTELAR, *Correspondencia*, pp. 66-67; a Calzado desde Bordeaux, 15 de septiembre de 1877. *Correspondencia*, p. 76.

[31] Castelar, "Prólogo", fechado el 14 de noviembre de 1879, a THIERS, *Historia de la revolución francesa*, vol. 1, pp. I-CLX. Sobre la historia de Thiers, véase AULARD, "Thiers historien de la révolution française", pp. 5-29.

Su nombre fue invocado en el intercambio político entre *La Libertad* y *El Monitor Republicano* a fines de 1878, un debate que se sucedió sobre todo entre el "nuevo" liberal Justo Sierra y el "viejo" liberal doctrinario José María Vigil. Vigil sostenía en *El Monitor* las características democráticas e igualitarias de la Constitución de 1857 frente a la arremetida de Justo Sierra y sus colegas, que proponían la idea de un gobierno fuerte e incluso la de la célebre "tiranía honrada" propugnada por Francisco Cosmes. En plena polémica, *La Libertad* preguntó a *El Monitor*, que desde hacía mucho tiempo era la fuente principal de las "correspondencias" de Castelar, si en realidad estaba de acuerdo con "el espíritu eminentemente conservador" de un discurso reciente de Castelar, publicado en *El Monitor* sin ningún comentario. En otra ocasión, *La Libertad* desafió a *El Monitor*, al decir que una respuesta cabal a sus ataques a "nuestro programa liberal-conservador" podía encontrarse en las columnas de Castelar, "un hombre a quien profesa usted profundo respeto y cuyas ideas siempre ha aceptado sin discusión".[32] El desafío de *La Libertad* no encontró respuesta en *El Monitor*, acaso reflejo del hecho de que el aspecto liberal y democrático generalizado del pensamiento de Castelar y su retórica hipnótica se habían vuelto elemento permanente en la vida del público mexicano, al margen de las inferencias políticas que pudiesen extraerse de ellos. *El Monitor*, que no había dejado de ser patrocinador constante del liberalismo doctrinario, por lo general crítico del régimen de Díaz, siguió publicando las "correspondencias" de Castelar casi hasta diciembre de 1896, tres semanas antes del cese del periódico. *La Libertad* hacía tiempo que se había dejado de publicar, aunque las premisas de su programa, en parte inspiradas en las ideas y experiencias de Emilio Castelar, siguieron siendo los principios orientadores hasta 1900.

[La influencia de Castelar en el grupo de los editores de *La Libertad* se fortaleció también por fuertes lazos personales. El suegro de Justo Sierra, el doctor Martín Mayora, era un miembro prominente de la floreciente colonia española en la ciudad de México, y tomó parte en la

[32] *La Libertad*, 1 de octubre de 1878; 21 de noviembre de 1878.

planeación y construcción del cementerio español, así como en la rehabilitación del elegante Casino Español, del que fue administrador por varios años. Sin embargo, la liga más cercana se formó entre Telésforo García (nacido en España) y el propio Emilio Castelar. Los dos eran amigos cercanos antes de que García emigrara a México en 1865, y su amistad siguió siendo estrecha hasta la muerte de Castelar. García era un rico empresario, además de periodista e intelectual, y viajaba frecuentemente a España donde tenía propiedades. Fue uno de los mecenas de quienes dependió Castelar; por ejemplo, el mobiliario del comedor en su residencia de Madrid era propiedad de García. Castelar, incluso, habría deseado vivir con él en sus últimos años. En su panegírico de 1899, Justo Sierra mencionó las "cien o más cartas" que había visto de Castelar a García.[33] Estos vínculos personales simplemente puntualizan cuál era el tono general de hispanofilia en *La Libertad*, un sentimiento que persistió entre los miembros de la elite política liberal durante el Porfiriato].

Aunque *La Libertad* se publicó hasta 1884, sus años de fortaleza política e intelectual fueron los dos primeros, de 1878 a 1880, durante el inaugural y vacilante gobierno de Porfirio Díaz, cuando su "nuevo liberalismo" se enunció distinta y enérgicamente. A partir de 1880, tanto México como España consolidaron un periodo de estabilidad política, guiados por una doctrina equiparable de conservadurismo liberal. En España, el mayor arquitecto de esa estabilidad fue Antonio Cánovas del Castillo, cuyo Partido Conservador Liberal pretendía reconciliar los elementos otrora antagonistas de la vida política española durante la monarquía tolerante de Alfonso XII y la regencia de su viuda, María Cristina. Del mismo modo, en México la reconciliación política de los viejos enemigos de la camarilla liberal se convirtió en el objetivo principal del régimen porfirista. El enfrentamiento de la república y la mo-

[33] Sobre la colonia española, que creció de 2 000 integrantes en 1876 a 12 000 en 1911 (las estimaciones varían), véase McMahon, "The Spanish Immigrant Community". Sobre el mobiliario de Castelar, véase *Blanco y Negro. Revista Ilustrada*, 30 de mayo de 1899. Véase también Llorca, *Emilio Castelar*, pp. 313, 316. Sobre el comentario de Sierra, véase *Obras completas*, vol. 5, p. 266. Debe advertirse que Sierra terminó su vida como ministro plenipotenciario en España en 1912.

narquía desapareció como tema de controversia ideológica en ambos continentes. Aunque había sido durante mucho tiempo amigo íntimo de Cánovas del Castillo, Castelar seguía siendo un republicano convencido a principios de la década de 1880, y el periódico mexicano *El Siglo XIX* reprodujo con orgullo un artículo de Castelar en el que elogiaba la estabilidad y el progreso de México que garantizaban las instituciones republicanas. El texto de Castelar llevó a *El Siglo* a comentar ampliamente que el suyo era el espíritu que prevalecía en la prensa española: "todo de confraternidad, todo de congratulación por el espectáculo que presenta nuestra república de paz interior, y de grandes avances en el camino de su sólido progreso".[34] En años posteriores Castelar adoptó la monarquía constitucional que conducían alternadamente el gabinete de los conservadores liberales de Cánovas del Castillo y el de los liberales de Práxedes Sagasta. En 1892, Castelar le comentó al visitante colombiano Quijano Wallis que rechazaba la idea de que la monarquía implicaba necesariamente despotismo y libertad republicana: "Yo soy algo más grande que ser republicano, soy demócrata".[35] En ese momento Justo Sierra, líder de la Unión Liberal en México (cuyos miembros pronto se convertirían en los "científicos"), señalaba que finalmente el Partido Liberal se había transformado en "un partido de gobierno". La propuesta de Castelar de 1873 parecía hacerse realidad al otro lado del mar.

El panegírico que escribió Justo Sierra en 1899 es quizá el mejor recuento de la celebridad de Castelar en México, mucho después de que *La Libertad* adoptase sus ideas y singulares experiencias como modelo de su programa. En una prosa grandilocuente verdaderamente castelariana, Sierra exaltaba su fuerza oratoria sin parangón a lo largo de los siglos, desde el Pnyx y el Foro de los antiguos hasta Westminster y el Palacio Borbón. Con todo, la oratoria de Castelar no se reducía a la política, señalaba Sierra, también era una transmutación de toda la historia –la filosofía, el arte y la ciencia– en "música oral". "Este poder

[34] *El Siglo XIX*, 16 de enero de 1882.

[35] Quijano Wallis, *Estudios, discursos y escritos varios*, p. 102, citado en Posada Carbó, "Emilio Castelar", p. 16.

incalculable de convertir toda expresión en música, y todo razonamiento en sinfonía" también era evidente, agregaba Sierra, en las cartas que Castelar enviaba a Telésforo García. Enfatizaba los esfuerzos heroicos y enérgicos de Castelar por salvar a la república española de 1873 "del anarquismo cantonalista" y de "la mano negra del absolutismo carlista", esfuerzos por los que más tarde sería condenado. Su renuncia no lo convirtió en un "gran apóstata" de la causa republicana, sino, como lo demostraría la historia, en un "gran patriota". En consonancia con la época, Sierra también ponderaba el "tratado de paz definitivo con la monarquía constitucional, en cambio del sufragio universal" de Castelar. Con ello, Castelar había rechazado el "jacobinismo" (como el propio Justo Sierra y sus colegas "científicos" de la década de 1890), en busca de una trayectoria propia y verdadera.

[Sierra concluyó el panegírico, prediciendo la inmortalidad de Castelar. Él sería un futuro símbolo de la solidaridad hispánica en los dos mundos; y su presencia sería para nosotros "el Santo-Graal en que bullirá la sangre heorica de que nacimos; en que vivirán eternamente los dos amores supremos que componen la religión latina: el amor del derecho y el amor del ideal".[36]

Si bien la visión de Sierra sobre la inmortalidad de Castelar y su legado pronto perdieron su brillo y terminaron por desvanecerse de la vista en el siglo XX, su gran importancia en México y en toda Hispanoamérica durante su propio siglo merece un reconocimiento después del *año de Castelar* que se celebró en España en 1999. En México mismo, ¿no sería posible rastrear los orígenes del sorprendente reencuentro de la década de 1930 entre la España republicana y el México revolucionario en las poderosas palabras y hazañas del gran republicano español de la década de 1870?]

[36] SIERRA, "Panegírico de Emilio Castelar" (17 de junio de 1899), *Obras completas*, vol. 5, pp. 259-268.

LA TRADICIÓN DEL DERECHO CONTINENTAL EUROPEO Y EL CONSTITUCIONALISMO EN EL MÉXICO DEL SIGLO XX: EL LEGADO DE EMILIO RABASA*

El constitucionalismo en México, y de hecho en América Latina en general, siempre ha representado un problema para los intérpretes, y especialmente para los angloamericanos. Es cierto que la adhesión a una constitución escrita y al orden constitucional ha sido central en el liberalismo político mexicano desde la independencia. Como filosofía formadora de Estado, el liberalismo ha funcionado igualmente como ideología –que combate la herencia de patrones de gobierno coloniales e hispánicos– y como un mito global que ha servido para unificar facciones liberales autodefinidas en conflicto. En ambos casos aquéllas promovieron, debatieron y en ocasiones pudieron poner en marcha principios básicos del constitucionalismo occidental, a saber, la preservación de la libertad individual e igualdad jurídica ante la ley dentro de un gobierno representativo cuyos poderes están establecidos y limitados en los artículos de un documento escrito. El problema de la interpretación surge a raíz de una concepción generalizada de que el gobierno constitucional en México no ha sido eficaz o, a lo sumo, que la lucha por conseguirlo ha sido ardua pero infructuosa.

* [Artículo preparado para la reunión de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, en Guadalajara, Jalisco, en abril de 1997. Se publicó en *Historia mexicana*, XLVIII, 1 (1998), pp. 97-125. La traducción es de Lucrecia Orensanz. La Dra. María del Refugio González hizo una revisión especializada del mismo].

Al buscar explicaciones del problemático constitucionalismo de México, los intérpretes tanto mexicanos como extranjeros han señalado, en primer lugar, los defectos de la tradición colonial, basada en un régimen patrimonial y burocrático, que deja poca oportunidad para el autogobierno o para el desarrollo de instituciones que puedan limitar la autoridad real. Una forma típica de caracterizar el sistema jurídico colonial ha sido enfatizar la "brecha entre la ley escrita y su observancia", que se volvió un patrón cultural profundamente arraigado. El rompimiento del sistema colonial con la independencia trajo consigo el caudillismo tanto regional como nacional. Los posteriores esfuerzos en el siglo XIX por restablecer un Estado central, produjeron la presidencia autoritaria, que podría mantener la paz y el orden, pero al precio de formar instituciones representativas efectivas. El siglo XX fue testigo de levantamientos revolucionarios y cambio social, aunque se reprodujeron los patrones de gobierno anteriores, que culminaron en un régimen centralizado de partido único, legislaturas servidoras de ejecutivos todopoderosos y un sistema judicial débil, incluida la Suprema Corte. Así se presenta (quizá de manera menos firme y simplificada) gran parte de la interpretación de la experiencia constitucional de México. Por otra parte, la aproximación estadunidense al constitucionalismo de México es especialmente riesgosa. El intérprete sabe que México adoptó, en cuanto a forma, mucho de la Constitución de Estados Unidos y, por muy crítico que sea, tiende a comenzar con un orgullo inherente por el documento y su puesta en práctica a lo largo de los años. Así, hay una tendencia inevitable, explícita o implícita, a enmarcar el problema como el "fracaso" del constitucionalismo en México y su "éxito" en Estados Unidos. Entonces, al buscar explicaciones, el intérprete tiende a regresar a los tradicionales argumentos culturales que llevan finalmente a generalizaciones etnocéntricas implícitas acerca del "carácter" mexicano. Sospecho que para evitar tales tropiezos muchos historiadores extranjeros evitan el tema del constitucionalismo mexicano. El propósito de este artículo es atacar el problema directamente, por peligroso que sea, y espera ofrecer un modo distinto de entender la experiencia constitucional

de México; un modo que la relacione con la tradición jurídica que heredó el país.

Dejemos a un lado, por un momento, la cuestión de la eficacia constitucional, para identificar brevemente cómo lo constitucional se enmarcó y debatió realmente en el proyecto liberal del siglo XIX. En general, el constitucionalismo en México tomó dos formas: la doctrinaria y la histórica o tradicional. La primera refleja la fe en que la adhesión rígida o imposición de los preceptos del documento escrito, por generales o abstractos que fueran, garantizaría la realización del orden constitucional. Los constitucionalistas doctrinarios asumían a menudo una postura política radical y democrática, creyendo que era necesario cambiar a la sociedad conforme a la Constitución. Los constitucionalistas históricos o tradicionales, sostuvieron que una constitución debería reflejar las realidades social e histórica, trataron de cambiar los preceptos que consideraban abstractos e irrealizables en México. Tendían a ser políticamente moderados o conservadores y socialmente elitistas. Los constitucionalistas históricos abogaban por un gobierno fuerte, aunque al mismo tiempo se resistían al poder presidencial autoritario o personal.[1]

El constitucionalismo histórico en México se inspiró en una corriente del pensamiento político francés originada por Montesquieu y expresada en el siglo XIX por Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville y Edouard de Laboulaye. Los constitucionalistas franceses idealizaban las instituciones angloamericanas y partían de una crítica de la revolución francesa y de la tradición igualitaria revolucionaria. Hacia mediados del siglo XIX el constitucionalismo histórico francés ya estaba recibiendo también influencias importantes de la escuela histórica de derecho de Alemania, cuya figura clave fue Frederic Charles de Savigny. El altamente influyente manifiesto de Savigny de 1814 rechazaba la tendencia hacia la codificación legal de inspiración francesa en Alemania y postulaba "el espíritu de la nación" como la única fuente de toda

[1] Para una discusión más amplia sobre el constitucionalismo mexicano del siglo XIX, véase HALE, "The Revival of Political History", pp. 158-176 [véase en esta edición, "El renacimiento de la historia política"].

ley. Edouard de Laboulaye, quien escribió una apreciación de Savigny en 1842, se volvería una guía importante para los constitucionalistas mexicanos posteriores.[2]

Los principales debates entre doctrinarios e históricos se centraron en las disposiciones democráticas e igualitarias de la Constitución de 1857, los derechos del hombre, el sufragio universal masculino, una legislatura de una sola cámara, gobierno parlamentario, un ejecutivo debilitado y elección popular de jueces. En 1874 se reforma la Constitución para incluir al jurado. Los debates surgieron primero en 1878, cuando los constitucionalistas históricos, encabezados por Justo Sierra y sus colegas del periódico *La Libertad*, atacaron el "dogma de la igualdad" que permeaba la Constitución y exigieron reformas conservadoras. Lo hicieron en nombre de la "política científica", ya que para la década de 1870 la nueva filosofía científica del positivismo se había fusionado con el constitucionalismo histórico. Se llamaron los liberales "nuevos" o "conservadores", en oposición a los liberales "viejos" como José María Vigil e Ignacio M. Altamirano, constitucionalistas doctrinarios que defendían las disposiciones democráticas e igualitarias del documento de 1857.

El debate reapareció en 1893, a partir de un esfuerzo de los constitucionalistas históricos, nuevamente dirigidos por Justo Sierra, de reformar la Constitución para hacer que los jueces fueran inamovibles, en lugar de ser electos periódicamente por voto popular y estar así sujetos a manipulación política. La medida estaba diseñada para limitar el poder cada vez más personal y autoritario del presidente Porfirio Díaz. Nueva-

[2] El ensayo de 1842 de Laboulaye sobre Savigny puede encontrarse en LABOULAYE, *Études Contemporaines*, pp. 239-310. Véase también KANTOROWICZ, "Savigny and the Historical School of Law", pp. 326-343. La única versión en inglés del manifiesto de Savigny, *Of the Vocation of our Age for Legislation and Jurisprudence*, data de 1831 (reimpresión en Nueva York, 1975). El primer reconocimiento de Savigny en Francia puede haber sido por parte de Jean-Louis Eugéne LERMINIER, quien en su *Introduction générale à l'histoire du droit*, p. vi, da fe del efecto que tuvo el manifiesto de Savigny sobre él como estudiante de derecho obligado a "aprender las magras y áridas fórmulas, sin animación ni vida" del código civil francés. Savigny, dice, le hizo darse cuenta de la diferencia entre *loi* y *droit*.

mente se opusieron los defensores doctrinarios de la Constitución pura (quienes no necesariamente apoyaban el poder personal de Díaz). En el transcurso del debate los constitucionalistas históricos, o defensores de la política científica, fueron llamados "científicos" y los doctrinarios, "jacobinos", etiquetas que quedaron inmersas en la retórica política de los siguientes 30 años.[3]

La corriente del constitucionalismo histórico del siglo XIX, alimentada por la política científica o positivismo, fue perpetuada después de 1906 por el jurista e historiador Emilio Rabasa, quien sin duda hubiera sido parte del debate de 1893 de no haber estado sirviendo en ese momento como gobernador de Chiapas. Con la revolución de 1910 y los años posrevolucionarios de los veinte, el pensamiento constitucional de Emilio Rabasa se volvió crítico, no sólo por su gran influencia como teórico, maestro y dirigente educativo, sino también por las intrigantes ambigüedades de su pensamiento, que arrojan luz sobre el problema del constitucionalismo mexicano, tema principal de este artículo. Sin embargo, antes de examinar el pensamiento de Rabasa vale la pena explorar la relación general entre el constitucionalismo y la tradición de derecho continental europeo recibida en Latinoamérica. Esta relación es en ocasiones discutida por juristas, aunque rara vez por historiadores, especialmente los que hacen historia de y en América Latina. Antes debemos señalar los problemas de terminología y traducción. El término *civil-law tradition*[4] es utilizado exclusivamente por abogados y académicos de habla inglesa para distinguir sus sistemas de "derecho consuetudinario"[5] de los sistemas jurídicos derivados de Roma y luego de la Europa continental, sobre todo de Alemania y, en América Latina, de Francia. Sin embargo, como en la Europa continental el término

[3] Esta sección del artículo está tomada de mi trabajo *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century México* [*La transformación del liberalismo*], caps. 2-4. Los defensores de magistrados inamovibles pueden haber sido alentados por una campaña francesa por establecer finalmente la inamovilidad: DESJARDINS, *Études sur l'inamovilité*, y MARTIN-SAZEAUD, *Recherches historiques*.

[4] Se traducirá como "tradición del derecho continental europeo o *civil law*" [N. de la T.].

[5] *Common law*, también llamado "derecho angloamericano" en español [N. de la T.].

"derecho civil" (es decir, *droit civil*) se refiere sólo al derecho privado, en oposición a los derechos penal, mercantil y público, no hay traducción evidente del término a lenguas romances: he visto *civil-law tradition* expresado como "la tradición jurídica romano-canónica", *la famille romano-germanique* e incluso (quizá por desesperación) *la tradizione di civil law*. Este problema de traducción puede reflejar el hecho de que los *civilians* [civiles] (como se les llama en inglés) tienden a considerar su tradición exclusivamente como "el derecho" y generalmente les interesan menos las comparaciones que a sus colegas del derecho consuetudinario. Éste es sin duda el caso en México.

Sea como fuere, la noción de "tradición" jurídica va más allá de identificar las reglas y detalles de un sistema jurídico y, como lo expresa John Henry Merryman, "pone el sistema jurídico en perspectiva cultural"; le conciernen "las actitudes profundamente arraigadas e históricamente condicionadas" hacia el derecho, su organización, su enseñanza y su puesta en práctica. Como modo de entender el constitucionalismo mexicano, poner énfasis en los dictados de su tradición legal, si bien se ha admitido que es cultural, nos permite enfocar de manera comparativa el derecho y así evitar quizá los escollos interpretativos mencionados anteriormente.[6]

En la tradición del derecho continental europeo hay cuatro características interrelacionadas que la distinguen de la tradición del derecho *common law* y que son particularmente relevantes para nuestra investigación: primero, una desvaloración de los jueces, así como resistencia, e incluso hostilidad, hacia las leyes elaboradas por jueces; segundo, el corolario teórico de que la ley emana del legislador, que encontró su expresión moderna en el impulso hacia la codificación del derecho, especialmente en el código civil francés de 1804; tercero, estricto apego a la división de poderes en el gobierno, concebida de manera distinta de la

[6] Merryman, *The Civil Law Tradition*, p. 2. El hallazgo del admirable librito de Merryman fue el punto de partida de este artículo. Acerca de la tradición del derecho continental europeo en general, véase también los ensayos de Clark, *Comparative and Private International Law*; Lawson, *A Common Lawyer*, y Glendon, *Comparative Legal Traditions*.

llamada división de poderes de Estados Unidos, y cuarto, una arraigada distinción entre los derechos privado y público, que en general ha tenido poca importancia en las jurisdicciones de derecho consuetudinario.

La actitud hacia los jueces en el mundo moderno del *civil law* surgió de la reacción en la Francia revolucionaria hacia el enorme poder legal y privilegios adquiridos por la magistratura durante el Antiguo Régimen. La autoridad judicial era uno de los blancos del fervor igualitario que impulsó a las asambleas de 1789-1790 a eliminar el "feudalismo". Con el decreto del 16 de agosto de 1790 los jueces fueron reducidos a técnicos que simplemente aplicarían las leyes y se remitirían a la legislatura en caso de duda. Con el mismo decreto se estableció que "las leyes civiles serán revisadas y reformadas por la legislatura; y se presentará un proyecto para un código general de leyes, sencillo, claro y en armonía con la Constitución".[7] Así surgió el impulso ideológico no sólo de cancelar la función interpretativa de los jueces, sino también de eliminar la acumulación de legislación pasada en favor de un código que se conformara a la naturaleza y a los derechos del hombre. Era una codificación dirigida por una ideología, la idea utópica de remplazar las leyes del pasado, que distinguía la codificación de la tradición del *civil law* de la proliferación de códigos que existe en Estados Unidos.[8]

La asamblea constituyente francesa también decretó el 16 de agosto que "los tribunales no participarán, directa o indirectamente, en el ejercicio del poder legislativo", además de que "las funciones judiciales son distintas, y permanecerán separadas, de las funciones administrativas". Los revolucionarios encontraron apoyo para desconfiar de los jueces y para su determinación de separar los poderes del gobierno en las ideas de Montesquieu, quien había declarado en *El espíritu de las leyes* en 1748 que el juez "es la boca que pronuncia las palabras de la ley". Para él los jueces eran "seres inanimados". El "poder de juzgar", agregaba, "se

[7] El trabajo clásico sobre la historia comparativa de la magistratura, con énfasis en la reacción revolucionaria contra la magistratura del Antiguo Régimen en Francia, es Dawson, *The Oracles of Law*. En cuanto al decreto del 16 de agosto de 1790, véase Stewart, *A Documentary Study*, pp. 143-157.

[8] Merryman, *The Civil Law and Tradition*, pp. 26-27.

vuelve […] invisible y nulo".[9] A partir de Montesquieu y del impulso revolucionario, toda constitución francesa desde 1791 se ha basado en el principio de la estricta división de poderes, un principio que para los constitucionalistas franceses se ha vuelto un dogma.[10]

Las tres características anteriores de la tradición continental europea llevan directamente a la cuarta, la distinción entre derechos público y privado.[11] La base de la distinción es antigua; el *jus civile* de los romanos se aplicaba a las relaciones entre los individuos, mientras que el derecho público se reservaba al soberano. El primero fue objeto de elaborados estudios eruditos, comentarios y refinamiento por parte de juristas medievales; el segundo quedó sin desarrollar hasta el comienzo de las monarquías absolutas. El derecho público emergió en la época moderna de la teorización acerca del gobierno en las monarquías de los siglos XVII-XVIII, a medida que interactuaba con las ideas liberales e igualitarias de las revoluciones americana y francesa. No obstante, en los sistemas europeos de *civil law*, donde los juristas eran los héroes últimos de la ley, las dos principales ramas del derecho público, el constitucional y el administrativo, provocaron menos interés que el derecho privado tradicional. De hecho, a menudo se dice que en Francia muchos juristas aún consideran el derecho constitucional como ciencia política. En la Francia posrevolucionaria los jueces fueron restringidos a decisiones basadas en hechos que pertenecían a los artículos del código civil. Si aplicaban mal la ley, sus acciones podían ser remitidas al Tribunal de Casación, establecido en 1970 como un cuerpo no judicial para *casser* (anular, casar) decisiones judiciales incorrectas en su procedimiento.

[9] Pasajes de Montesquieu (libro XI, cap. VI), citados por Mauro CAPPELLETTI en *The Judicial Process*, pp. 192-193, nota.

[10] DAVID, *Los grandes sistemas jurídicos*, p. 19. Es importante notar que la influencia de Montesquieu sobre el constitucionalismo histórico implicaba su énfasis en la división de poderes entre el rey, la nobleza y los comunes, y no en ejecutivo, legislativo y judicial, puesto que consideraba nulo el poder judicial. De ahí que la noción estadounidense de división de poderes (o frenos y equilibrios), que incluye el poder judicial, no pueda atribuirse a la influencia de Montesquieu. Véase PALMER, *The Age of the Democratic Revolutions*, vol. I, pp. 57-58.

[11] MERRYMAN, "The Public Law", pp. 3-19.

El tribunal gradualmente asumió funciones más interpretativas y fue llamado "corte", aunque, en concordancia con la doctrina de la división de poderes, no incluía el derecho público. La Alta Corte de Casación no interpretaba la constitución, de modo que nunca se volvió una suprema corte en el sentido estadunidense, ni se desarrolló ninguna corte de este tipo en Francia.

Finalmente, llegamos al corazón de nuestra investigación: el problema del constitucionalismo mexicano. El México moderno se encuentra completamente en el mundo del derecho continental europeo. Su código civil de 1870, revisado en 1884 y nuevamente en 1928, se derivó del modelo francés, así como sus códigos procesales, mercantiles y penales. Yo sostendría, por otra parte, que los supuestos revelados en las cuatro características de la tradición del derecho civil mencionadas anteriormente guiaron el pensamiento de juristas, maestros y profesionistas mexicanos y puede continuar haciéndolo hoy en día. Sin embargo, México adoptó en sus varias constituciones muchas formas de Estados Unidos, una tendencia natural en otra ex colonia europea del Nuevo Mundo, que consiguió la independencia y estableció una república más de 40 años después que su vecino del norte. Si bien Estados Unidos se volvió una especie de utopía política y social para los liberales mexicanos del siglo XIX (a pesar de la guerra de 1847), éstos eran consistentemente atraídos en lo intelectual hacia la Europa continental; es decir, hacia Francia y España, cuyas sociedades y experiencias históricas eran análogas a las suyas. Lo que era cierto para el pensamiento político y social lo era también para el jurídico. En el ámbito constitucional, la diferencia se daba a menudo entre las formas estadounidenses y la sustancia europea. Quizás el ejemplo más notable de esta anomalía aparece en la Suprema Corte mexicana y su proceso de revisión judicial. Las implicaciones de esta anomalía para entender el constitucionalismo mexicano pueden verse claramente en las ideas de Emilio Rabasa y sus seguidores.

Para captar el tratamiento que hace Rabasa de la Suprema Corte mexicana, no debemos pasar por alto aspectos importantes de su pensamiento y carrera, todos los cuales contribuyeron a su influencia y no-

toriedad en el México revolucionario y posrevolucionario. Es conocido como el pionero de la novela realista mexicana, aunque dejó la literatura definitivamente después de publicar cinco trabajos cortos entre 1887-1891. Como historiador, no sólo atacó lo que consideraba las falacias de la Constitución de 1857, sino que también sostuvo que la dictadura era el resultado inevitable de las leyes sociológicas, un argumento considerado principalmente como una defensa del régimen de Díaz. Como dirigente de la clase jurista altamente porfirista de la capital, Rabasa fue el principal fundador de la Escuela Libre de Derecho, que se desprendió de la Universidad Nacional en 1912, como reacción contra la intervención del gobierno revolucionario de Francisco I. Madero. A pesar de haber sido obligado a exiliarse en 1913, Rabasa ejerció, mediante sus escritos y enseñanzas, una influencia importante en la Constitución de 1917, la Carta Magna de la Revolución. Regresó de Estados Unidos en 1920 para dirigir la Escuela Libre de Derecho y se volvió el maestro venerado del derecho constitucional. Así Rabasa ejemplifica de manera llamativa la continuidad intelectual entre el antiguo régimen y el nuevo; entre el porfiriato y la Revolución.

Aunque a menudo se le considera simplemente como una apología de don Porfirio, la interpretación política de Rabasa era, de hecho, más compleja. Finaliza su libro *La constitución y la dictadura* de 1912 con la declaración de que "los dictadores han concluido su tarea" y "la etapa constitucional debe seguirla".[12] Imaginaba una era de "oligarquía democrática", basada principalmente en una suprema corte fuerte con magistrados permanentes que habrían de defender la Constitución contra los excesos tanto de la dictadura personal como de la legislatura popular. Esta visión optimista y serena, expuesta en medio de un torbellino revolucionario, no hizo más que fortalecerse en los años pasados en Estados Unidos. Allí Rabasa se sumergió en la literatura del derecho constitucional angloamericano, como se revela en su complejo tratado comparativo e histórico de 1919 sobre la revisión judicial, *El juicio constitucional*, trabajo que dedicó a los estudiantes de derecho de México.

[12] Rabasa, *La constitución y la dictadura*, p. 244.

Desde el comienzo declara que el propósito del trabajo es presentar "el sistema gubernamental que funda en la intervención de los jueces la estabilidad de las instituciones".[13] De manera breve, sugería que una mayor atención al sistema estadunidense podría fortalecer la defensa mexicana de la Constitución y quizás dar lugar al establecimiento de la "oligarquía democrática".

Es difícil y poco provechoso separar al Rabasa historiador del Rabasa jurista, o su interpretación general de la historia constitucional y política de México de su técnico y detallado estudio jurídico. De hecho, es esta combinación en los trabajos de Rabasa lo que lo hace una figura tan única e importante. Como observó Daniel Cosío Villegas, aunque estaba fundamentalmente en desacuerdo con su interpretación histórica, "Rabasa sabía derecho y sabía historia", algo "que es raro en México".[14] En *El artículo 14* de 1906 podemos encontrar la base de su posterior crítica general de la Constitución de 1857, en lo que fue una concienzuda discusión sobre el origen, formulación y redacción de los artículos 14, 101 y 102 y el proyecto del 26. La Constitución, decía, contiene una contradicción entre artículos expresados con claridad y precisión (como el 101 y el 102), que protegían los derechos individuales, y declaraciones abstractas, vagas y "metafísicas", a saber, el 1: "El pueblo mexicano reconoce que los derechos del hombre son la base y objeto de las instituciones sociales". Una declaración tal, sostenía Rabasa, es falsa "como principio científico" e inválida como compromiso, porque el Congreso Constituyente estaba autorizado para "constituir a la nación, pero no para establecer su credo filosófico".[15] Proseguía reconociendo que quienes hacían la Constitución eran lo suficientemente sabios como para omitir la lógica en gran parte de ella, en favor de lo que era práctico y "netamente jurídico", como en los artículos 101 y 102, que establecían la defensa judicial de los derechos individuales: el juicio de amparo. Su sentido de la historia proporcionó un contexto

[13] Rabasa, *El artículo 14*, p. 133.
[14] Cosío Villegas, *La Constitución de 1857*, p. 64.
[15] Rabasa, *El artículo 14*, pp. 69-70.

para su penetrante análisis del amparo, y le otorgó un significado no técnico más amplio. En gran parte de *El juicio constitucional* Rabasa idealizó el desarrollo constitucional angloamericano, comparándolo con el de las naciones latinoamericanas. Decía que las constituciones de estas últimas eran "impuestas", a diferencia de la constitución inglesa, que era "espontánea" y no estaba escrita, y la estadounidense, que había sido "propuesta" y luego "ratificada" por un pueblo soberano. Los que emigraron a Norteamérica, siendo ingleses, llevaban el derecho consuetudinario en su equipaje; era su derecho por nacimiento, "como el idioma, los hábitos domésticos y el espíritu de la raza". Al conformar la Constitución de 1787, los delegados estaban conscientes de la teoría, que tomaron de Montesquieu, aunque también eran sensatos y bien pensados, pues mantenían la invención dentro de ciertos límites. Como el equipaje de los españoles inmigrantes era la recopilación de leyes, que les daba poco sobre lo cual construir, con la independencia volvieron los ojos hacia teorías abstractas, "condensadas en el lema de la revolución". Mientras que los estadunidenses usaban "la ciencia" (es decir, el racionalismo) como "un auxiliar del empiricismo para implantar los principios de la nueva libertad", los latinoamericanos se volcaban exclusivamente sobre la ciencia y la invención, adoptando principios supuestamente ya probados en Norteamérica.[16]

Rabasa no concebía la adopción de tales principios como necesariamente negativa. Elogió a Mariano Otero como pionero de la revisión judicial mexicana, quien en el Acta de Reformas de 1847 "tomó el sendero de la constitución americana, encontró la fórmula para hacer efectivas las garantías individuales y fundó de un modo magistral el juicio de amparo".[17] El proyecto de Otero se convirtió finalmente en los artículos 101 y 102, el *magnum opus* de quienes hicieron la Constitución de 1857, por los cuales las Cortes federales (en efecto, la Suprema Corte) resolverían todas las controversias que surgieran de la violación de

[16] Rabasa, *El artículo 14*, pp. 160 y 138-139.

[17] Rabasa, *El artículo 14*, p. 192; también pp. 230-237.

las garantías individuales constitucionales.[18] Un rasgo crítico del amparo, como se especifica en el artículo 102, era que todas estas demandas debían ser iniciadas por la parte agraviada, es decir, por un individuo.

La incisiva crítica de Rabasa al proceso de revisión judicial en México no se centró en el juicio de amparo, sino en el efecto del artículo 14 de la Constitución sobre ese proceso. El artículo prohibía las leyes retroactivas; también declaraba que "nadie puede ser juzgado ni sentenciado sino por leyes dadas con anterioridad al hecho y exactamente aplicadas a él por el tribunal que previamente haya establecido la ley". Rabasa tenía dos objeciones básicas al artículo. La primera era que la frase "juzgado y sentenciado" esencialmente hacía que el individuo pasara de ser protegido contra los abusos del gobierno (el poder público) a ser protegido contra los "abusos de malos jueces".[19] Su segunda objeción se refería a la palabra "exactamente", que consideraba había sido malinterpretada como "literalmente", y daba pie así a una excesiva litigación de los individuos contra leyes que podrían ser aplicadas incorrectamente. Rabasa sostenía que este artículo era una versión descuidadamente formulada de la cláusula sobre debido proceso legal [*due process*] de la quinta enmienda de la Constitución de Estados Unidos. En su opinión, al no hacer una distinción entre "las leyes comunes" y "las violaciones de garantías individuales [constitucionales]", se socavaba la efectividad del juicio de amparo, de modo que para 1905 la Suprema Corte se enfrentaba ya a una total sobrecarga de casos de amparo.[20] Efectivamente, gran parte de su actividad estaba dedicada a la casación, es

[18] Hay, por supuesto, una extensa literatura sobre el juicio de amparo y un debate sobre sus orígenes que está más allá del alcance de este trabajo. El trabajo clásico es Burgoa, *El juicio de amparo* (32a. ed. rev., 1995). En inglés está Baker, *Judicial Review in Mexico*. Contra la concepción convencional, Andrés Lira González ha sostenido persuasivamente los antecedentes coloniales del juicio en Lira, *El amparo colonial*. El artículo 101 establecía, además, que las Cortes federales también resolverían todas las controversias que surgieran de las leyes federales que restringían la soberanía de los estados y de las leyes estatales que invadían la esfera de autoridad federal. Estas partes del artículo se han aplicado mucho menos que la defensa de las garantías individuales.

[19] Rabasa, *El artículo 14*, p. 12.

[20] Rabasa, *El artículo 14*, pp. 108, 276-279 y 319.

decir, a procedimientos legales supuestamente incorrectos en las Cortes menores.[21] La campaña de Rabasa por eliminar o reformar el artículo 14 fue en vano, pues apareció esencialmente intacto en la Constitución de 1917 y continuó la acumulación en la Corte.

A pesar de su crítica del daño judicial causado por el artículo 14, Rabasa permaneció optimista en su creencia de que la defensa judicial de la Constitución sería instituida efectivamente en México.[22] Sin embargo, el argumento de Rabasa era matizado, complejo e incluso contradictorio, por su choque interno entre la admiración por el sistema angloamericano y los supuestos clave de la tradición continental europea. En la conclusión de *El juicio constitucional* se preguntaba –quizá algo extraño para un conservador social antirrevolucionario– si la magistratura de Estados Unidos podría adaptarse al cambio social. Había anulado la legislación laboral que regulaba los salarios, horarios de trabajo y organización sindical. Se preguntaba si la Suprema Corte de Estados Unidos era incompatible con la evolución de las ideas, inflexible y anticuada, como aseguraban los grupos de trabajadores. Incluso reconoció la queja popular estadunidense de que "el gobierno americano es una oligarquía ejercida por un grupo de togados" y repitió la frase usada por los teóricos franceses, "la legislación de los jueces", la que percibía como una seria amenaza en Estados Unidos para "la legislación de los legisladores".[23]

Rabasa declaraba con orgullo que la legislación de los jueces nunca podría arraigarse en México. Aunque México no disfrutaba de la autoridad del precedente, una de las grandes ventajas del *common law*, sí estaba libre de "la petrificación de la jurisprudencia", el peligro de que

[21] Rabasa, *El artículo 14*, p. 278. Sobre el amparo como casación, véase Baker, *Judicial Review*, pp. 175-176 y Karst y Rosenn, *Law and Development*, p. 130 y ss. Respecto a los numerosos volúmenes de reportes de tribunales dedicados a la casación, de finales del siglo xix, véase Clagett y Valderrama, *A Revised Guide*, pp. 406-413.

[22] Rabasa, *El artículo 14*, p. 337.

[23] Rabasa, *El artículo 14*, pp. 329-333. Respecto al contexto estadounidense, véase Paul, *Conservative Crisis*; Fisher III *et al.*, *American Legal Realism*, y Horowitz, *The Transformation of American Law*, caps. 1-2.

la supremacía de la magistratura pudiera ser "convertida en dique de las corrientes de la vida nacional".[24] Confiaba en que la amenaza de leyes hechas por jueces sería anulada por las doctrinas jurídicas de México, sus tradiciones eruditas y su concepción de la justicia, "que despiertan y avivan en el ideal latino una libertad espiritual de la que no hemos de prescindir nunca". El estudio que hizo Rabasa del sistema jurídico de Estados Unidos durante sus años de exilio y el hecho de estar expuesto directamente a él no lo hicieron convertirse. Aún se adhería a los fundamentos de la tradición continental europea y mostraba en ocasiones que incluso los podía idealizar, todo lo cual, paradójicamente, lo hacía aparecer como un jurista que simpatizaría con la legislación revolucionaria que se estaba promulgando en su país. La ambivalencia de Rabasa ante las dos tradiciones jurídicas divergentes también se reveló en su respuesta a la muy debatida cuestión teórica de si la rama judicial del gobierno era simplemente un "departamento" o un verdadero "poder". ¿La impartición de justicia era esencialmente apolítica o tenía una función política? A partir de Montesquieu y de la doctrina francesa de la estricta división de poderes, tomó inicialmente la primera postura en 1912, y luego en 1921 cambió de manera inusual y decisiva a la segunda. Primero sostuvo que, como la impartición de justicia concernía sólo a la protección de los derechos individuales, no dependía de "la voluntad de la nación", de modo que no era un poder. Citó la famosa frase de Montesquieu sobre la nulidad del poder judicial. Su interpretación era que la función de la magistratura era esencialmente distinta de las de la legislatura o el ejecutivo.[25] Por haber estado en contacto con el sistema estadounidense se dio cuenta más adelante, en 1919, de que en términos prácticos debería designarse como un "poder", al igual que en Es-

[24] Rabasa, *El artículo 14*, p. 3. En su "Brief Introduction to the Mexican Writ of *Amparo*", Fix Zamudio declara: "Es importante notar antes que nada la ausencia de un principio en el sistema legal mexicano que sea comparable con el *stare decisis* [es decir, el poder y obligación de las cortes de basar sus decisiones en decisiones previas]". Fix Zamudio, "Brief Introduction", p. 308; véanse las pp. 306-348.

[25] Sobre la posición inicial de Rabasa, véase Rabasa, *La Constitución y la dictadura*, pp. 188-190. Sobre este tema en Francia véase David, *French Law*, p. 27.

tados Unidos, para fortalecer su papel de defensor de la Constitución. Quienes hicieron la Constitución de 1917 habían tomado esta postura, en parte como reacción ante el argumento anterior de Rabasa.[26]

En 1921, al regresar a México, Rabasa nuevamente enfrentó el tema, dada la continua acumulación de casos de amparo en la Suprema Corte y una medida pendiente para dividir la Corte en múltiples salas para desahogar los casos y solucionar el problema. En un discurso dramático ante un enorme público, le recordó a su audiencia jurídica que "la suprema corte de la nación no es un tribunal; es un poder nacional supremo". Como tal, aunque no manda, "refrena a los que mandan". Enfatizó que su función "es siempre y exclusivamente política, como regulador de la organización del gobierno". Consideraba que la medida para dividir la Corte era desastrosa y que causaría anarquía y desintegración.[27]

El punto dramático del discurso llegó cuando propuso que, además de la Suprema Corte, se creara una corte de casación según el modelo francés, una propuesta repleta de referencias a los teóricos franceses y a la historia jurídica francesa, y de abundantes elogios a su jurisprudencia, elogio que nunca había sido explícito en sus escritos anteriores. Sus palabras merecen una cita extensa:

> Sobre el monumento del código de Napoleón [se construyó] el colosal monumento de la jurisprudencia francesa, obra del tribunal más sabio y quizá el más respetable del mundo, la fuente más rica a que acuden los legisladores y jurisconsultos de las naciones que derivan su derecho del tronco romano. Producto de esa obra es un sistema general de justicia altísima, a que contribuyen igual un cuerpo de jueces que no mejora nación alguna y un foro lleno de ciencia, de probidad honra de la profesión más profunda y más trascendental entre los hombres.[28]

[26] Véase Rabasa, *El artículo 14*, p. 227 y Tena Ramírez, *Derecho constitucional mexicano*, pp. 230 y 411-412.

[27] Rabasa, "Reforma a la constitución", pp. 616-629, reimpreso en Rabasa, *Antología*, vol. II, pp. 188-199. El discurso está fechado el 7 de enero de 1921. Se reportó en *Excélsior* (8 de enero de 1921), y se reimprimió en Rabasa, *Antología*, vol. II, pp. 199-204.

[28] Rabasa, "Reforma a la constitución", p. 194.

La Corte francesa de casación sostenía, con su división en cámaras civil, penal y procesal (la procedencia del recurso), puede desempeñar sus labores con rigor y claridad y evitar la "perversión del derecho" presente en el sistema mexicano: "Nos muestra el ejemplo admirable del tribunal revisor en el gobierno central para vigilar la exacta aplicación de las leyes comunes". La unión, como en México, de ambas funciones judiciales –la casación y la defensa de los derechos constitucionales en un solo cuerpo– "constituye una institución monstruosa".[29]

Concluyó que creando una corte de casación, la Suprema Corte podría convertirse en un verdadero poder del gobierno, esencialmente como es en Estados Unidos, y el sistema de revisión judicial de México, el juicio de amparo, podría ser liberado para funcionar como debería. Este discurso fue en efecto el canto del cisne de Emilio Rabasa, pues escribió muy poco más antes de morir en 1930. Fue su último esfuerzo por insertar la revisión judicial estadounidense en el tronco del *civil law*, para así establecer un vigoroso constitucionalismo en México. Desafortunadamente, el esfuerzo fue en vano. Su propuesta fue ignorada y desde entonces ha pasado virtualmente inadvertida.

El legado de Emilio Rabasa puede verse tanto en la experiencia de la institución que ayudó a establecer como en las ideas de sus sucesores. La supervivencia de la Escuela Libre de Derecho entre 1912 –fecha de su fundación– y 1930 –cuando se logra el reconocimiento oficial de sus títulos– es uno de los temas que llaman la atención de los años revolucionarios. Aunque la justificación explícita de la escuela descansaba en la garantía de "la libertad de enseñanza" establecida en el artículo 3o. de la Constitución, era evidente su orientación "científica", contra Madero y finalmente a favor de Huerta. En breve, la Escuela Libre fue producto de los principales conflictos políticos de la presidencia de Madero. La

[29] Rabasa estaba reaccionando en parte contra la Ley de Amparo de 1919 que, después de medio siglo de debate (incluyendo el *Artículo 14* de Rabasa) sobre el problema de la superposición de las funciones de casación en los tribunales federales y en la Suprema Corte vía amparo, eliminaba la casación en nombre, aunque la mantenía, de hecho, con la función legal del juicio de amparo. Véase Fix Zamudio, "Casación" en *Diccionario jurídico mexicano*, vol. I, pp. 428-430.

escuela rápidamente ganó prestigio, a pesar de las simpatías políticas de sus fundadores, en parte porque eran los principales abogados y juristas del país. El antagonismo entre la Escuela Libre y la oficial Escuela Nacional de Jurisprudencia se desvaneció después de la caída del régimen de Victoriano Huerta en julio de 1914 y el ascenso de Venustiano Carranza. Este último pudo reconciliar las divisiones políticas dentro del mundo universitario de la capital, incluyendo la clase jurista.[30] Es significativo que José Natividad Macías, un profesor fundador de la Escuela Libre y seguidor de Rabasa, haya sido uno de los redactores del borrador de la Constitución que Carranza presentó al Congreso Constituyente en Querétaro en diciembre de 1916.

Después de 1920 la Escuela Libre permaneció vulnerable, no sólo porque sus dirigentes Emilio Rabasa y Miguel S. Macedo eran ex científicos, sino también porque muchos de sus profesores y alumnos eran convencidos católicos. En la severa atmósfera política de los años veinte, la estrategia de supervivencia de la escuela fue volverse apolítica y predicar la "tolerancia"; es decir, evitar enredarse en el conflicto Iglesia-Estado.[31] Lo que los alumnos obtenían de Rabasa en clase era exégesis jurídica y conocimiento preciso sobre la Constitución, generalmente desprovisto de la relación entre derecho y política presente en sus escritos anteriores a 1921. El futuro de la escuela quedó asegurado cuando dos de sus primeros alumnos, Emilio Portes Gil y Ezequiel Padilla, se volvieron, respectivamente, presidente de la República y secretario de Educación en 1929. Con el reconocimiento de sus títulos la escuela pudo soportar las continuas presiones hostiles de la época de Lázaro Cárdenas. Pero al hacerlo, declinó la dimensión crítica del legado de Rabasa, divergieron el derecho y la historia y la clase jurista hizo las paces con el Estado revolucionario.

[30] Véanse Arenal Fenochio, "La fundación de la Escuela Libre de Derecho" y "Luis Cabrera"; Garciadiego, "Movimientos estudiantiles", pp. 115-160, y "Los orígenes de la Escuela Libre de Derecho", pp. 199-220.

[31] Véase Arenal Fenochio, "Los años del estudiante", pp. 343-382. Arenal está preparando una historia de la Escuela Libre de Derecho.

La convergencia del derecho y la política y los problemas del legado de Rabasa también pueden verse en retazos de evidencia tomados de ideas de sus sucesores. Parece que con la Revolución se desvaneció en México el interés por los sistemas jurídicos comparados, aunque, Óscar, el hijo de Rabasa intentó en vano mantenerlos vivos. Mientras estuvo exiliado con su padre en Estados Unidos obtuvo el título de abogado en la Universidad de Pennsylvania en 1917, lo cual lo hizo único entre los abogados mexicanos. Al regresar de Estados Unidos buscó perpetuar los intereses de su padre cuando se opuso vigorosamente a un caso de amparo que a su parecer implicaba un conflicto estrictamente político (y no constitucional) entre el estado de Veracruz y el gobierno federal.[32] Sostenía que, dado que el juicio de amparo era una adaptación del sistema angloamericano de revisión judicial al medio mexicano, sería bastante natural que en un caso como éste los juristas estudiaran las decisiones de la Suprema Corte de Estados Unidos. Luego recriminó a sus colegas por no hacerlo. Cuando surgía un problema jurídico de derecho civil, mercantil o penal, decía, "recurren a la fuente y origen del derecho, remontándose hasta el romano, cuando así lo exige el caso, o bien al francés o español". Qué pena, agregaba, que "no veamos en sus bibliotecas, al lado de los magníficos tratados franceses, una obra completa de derecho constitucional de los Estados Unidos o un repertorio de las ejecutorias de la suprema corte de ese país". Mientras que se consulta ampliamente a los teóricos franceses en un caso civil o penal, "jamás se lee a un autor americano cuando surge una cuestión en materia constitucional". Por otra parte, si nuestros juristas hubieran estudiado el derecho constitucional de Estados Unidos, habrían podido adaptar el juicio de amparo a nuestras necesidades con mayor perfección, en lugar de permitir que llegara "al desquiciamiento en que ahora se encuentra".[33] Rabasa prosigue revisando en detalle los casos de la

[32] Rabasa (Óscar), "La Suprema Corte", pp. 421-448 (el artículo está fechado el 20 de septiembre de 1922).

[33] Rabasa (Óscar), "La Suprema Corte", pp. 430-431.

Suprema Corte de Estados Unidos que se relacionaban con el juicio de amparo específico.

La polémica de Óscar Rabasa despertó poca respuesta, aunque también es evidente que él mismo estaba determinado a llenar el vacío, lo cual hizo dos décadas más tarde con la publicación del único tratado mexicano importante sobre derecho constitucional estadounidense. Nuevamente aprovechó la ocasión para lamentar la ignorancia que había en México del derecho estadounidense, tanto porque pocos podían leer trabajos anglosajones en inglés como porque no existía una sola traducción completa de tales trabajos al español. Su desafío, como él lo concebía, era "desentrañar un sistema que en su aspecto formal, en sus figuras jurídicas, en sus denominaciones y procedimientos, difiere totalmente del derecho mexicano".[34] Además del trabajo de Rabasa, en 1940 se estableció el Instituto Mexicano de Derecho Comparado, con su propia revista dedicada a este tema. Sin embargo, como admitió en 1990 Héctor Fix Zamudio, la enseñanza del tema fue obstaculizada por la falta de textos apropiados.[35] Es quizá demasiado pronto para saber si la era del Tratado de Libre Comercio (TLC) traerá un cambio a tal situación.

La Revolución no sólo socavó la tendencia rabasiana hacia el constitucionalismo histórico y comparado, sino que también le inyectó al proceso jurídico nuevos supuestos sociales. Aunque éstos tienen ciertas bases en la aproximación sociológica de Rabasa a la historia y en su crítica de las decisiones excesivamente individualistas de la Suprema Corte de Estados Unidos, después de 1920 la doctrina jurídica mexicana se movió en nuevas direcciones sociales. Las ideas de Felipe Tena Ramírez, alumno de Rabasa, eminente constitucionalista y presidente de la Suprema Corte, fueron sintomáticas de este cambio. Tena Ramírez estudió en la Escuela Libre de Derecho a mediados de los veinte.

[34] RABASA (Óscar), *El derecho angloamericano*, p. 16. Este trabajo fue reimpreso en 1982.

[35] Véase FIX ZAMUDIO, "John Henry Merryman", pp. 42-43. Probablemente se refería a DAVID, *Los grandes sistemas jurídicos* y MERRYMAN, *La tradición jurídica*, ambos agotados.

En 1928 presentó su tesis sobre el cambio en la función del derecho del individualismo al socialismo. Ese mismo año apareció una revisión del Código Civil, que establecía específicamente la propiedad "como función social y no como un derecho subjetivo". En esta nueva formulación era evidente la influencia del teórico francés Leon Duguit, un autor también muy estudiado en la Escuela Libre durante esos años.[36] El pensamiento constitucional de Tena Ramírez reveló claras señales de estas nuevas tendencias, así como de ciertos temas rabasianos más antiguos. La interacción entre los dos fue sutil y no siempre conflictiva.

Felipe Tena Ramírez se apartó de Rabasa cuando justificó algunos años más tarde el derecho del pueblo mexicano a modificar por medios violentos "las normas constitucionales del Estado mexicano". Después de una detallada discusión acerca de los eventos políticos y constitucionales de la década revolucionaria, llegó a la conclusión de que la Revolución puede tener base moral, aunque no jurídica. En breve, "el derecho de la revolución", decía, "se convierte en derecho positivo cuando es reconocido como tal por el pueblo, expresa o tácitamente".[37] La construcción de Tena sobre el derecho a la revolución parece correr paralela a su crítica, al modo de Rabasa, del ataque de la Suprema Corte de Estados Unidos a la legislación social a principios de siglo, al que se refirió como una defensa del orden social capitalista (una frase que Rabasa, por supuesto, nunca hubiera usado). Citando a los teóricos Maurice Hauriou y Edouard Lambert, Tena identificó la penetración del "contagio de la política" en el poder judicial estadunidense: estaba paralizando el trabajo del legislador. Es necesario, concluía, que "el juicio constitucional mexicano, el cual ha tomado por modelo aquel sistema, se preserve contra semejantes riesgos".[38] Continuó discutiendo

[36] Véase Sánchez-Cordero Dávila, "Prólogo", p. 11. La tesis de Tena Ramírez, titulada "La función del derecho: del individualismo al socialismo", desafortunadamente está perdida.

[37] Tena Ramírez, *Derecho constitucional mexicano*, pp. 58-65 (1a. ed. [1944], p. 93).

[38] Tena Ramírez, *Derecho constitucional mexicano*, pp. 442-443 (1a. ed., pp. 455-456). Hizo referencia a Hauriou, *Principios de derecho público*, una traducción de *Principes de droit publique* (París, 1910), e insertó una larga cita de este trabajo que criticaba los pro-

ampliamente el juicio de amparo, que sigue siendo "lo que siempre ha sido, una defensa del individuo dentro del orden de la constitución" y no lo que quizá nunca pudo haber sido, "una defensa directa y autónoma de la constitución".[39]

Definitivamente se percibe ambivalencia en el tratamiento que hace Tena Ramírez de la Suprema Corte, una ambivalencia señalada años antes por su maestro Rabasa. Tena esbozó un patrón de frecuentes cambios en la organización de la Corte entre los años veinte y cincuenta, situación que ponía de relieve su falta de independencia ante la autoridad ejecutiva.[40] Aunque la ambivalencia era moderada y sólo implícita (¿de qué otra forma podría ser en el manual clásico del derecho constitucional mexicano?), probablemente hubiera estado de acuerdo con su colega Salvador Urbina, presidente de la Suprema Corte en los años treinta y cuarenta. En su prólogo de 1944 del tratado de Óscar Rabasa sobre derecho angloamericano, Urbina lamentaba el limitado poder de la magistratura mexicana, al declarar que el sistema legal mexicano "maniata al juez dentro de un cartabón de acero".[41] Tena Ramírez sentía un gran orgullo por el juicio de amparo como defensa de los derechos individuales y se resistía a cualquier intervención política de la magistratura. No obstante, parecía reconocer, como había hecho antes Emilio Rabasa, la debilidad de la Suprema Corte mexicana ante la autoridad ejecutiva, ahora fortalecida en el Estado revolucionario.

¿A qué conclusiones podemos llegar sobre el constitucionalismo mexicano a partir del pensamiento del más importante historiador y jurista mexicano de principios del siglo XX? Primero, que se ha basado

---

cedimientos de la Suprema Corte de Estados Unidos. También citó a LAMBERT, *Le gouvernement des juges*, y un pasaje de Abraham Lincoln que advertía contra la usurpación de la autoridad pública por parte de la Suprema Corte. El pasaje fue tomado de CORWIN, *La constitución norteamericana*, una de las raras referencias de mexicanos posrevolucionarios a obras estadounidenses.

[39] TENA RAMÍREZ, *Derecho constitucional mexicano*, pp. 462-463. Aunque la redacción es ligeramente diferente, la declaración de la primera edición (1944), p. 476, es esencialmente la misma.

[40] TENA RAMÍREZ, *Derecho constitucional mexicano*, pp. 412-413.

[41] Urbina, citado en RABASA (Óscar), *El derecho angloamericano*, p. 11.

en un intento de reunir elementos de las dos tradiciones jurídicas occidentales. Esto ha sido particularmente difícil porque pertenece sólo al derecho público; el derecho privado en México se ha mantenido sólidamente dentro del mundo del *ius civile*, y el dominio del derecho civil ha sido el permanente objetivo básico de la enseñanza jurídica, de modo que los supuestos derivados del derecho privado o civil se han insertado inevitablemente en el derecho público o constitucional, aunque muchas formas constitucionales, en particular las referentes a la magistratura, se adaptaron de las estadounidenses. La trayectoria intelectual de Emilio Rabasa demuestra claramente esta anomalía en el derecho público mexicano. Como constitucionalista histórico con una amplia visión comparativa, consolidada por años en Estados Unidos, Rabasa buscó fortalecer la magistratura mexicana para convertirla en una fuerza que limitara al gobierno autoritario. Aunque reconocía la necesidad de un gobierno fuerte, incluso de "dictadores" como Benito Juárez y particularmente Porfirio Díaz en el siglo XIX, Rabasa concluyó con optimismo, en medio de la revolución, que la etapa de la dictadura había terminado y que seguía la etapa constitucional. Desde una perspectiva elitista, concebía esta etapa como una "oligarquía democrática" basada en una Suprema Corte fuerte según el patrón estadounidense. Sin embargo, los dictados de la tradición jurídica de Rabasa estaban en conflicto con este patrón, y encontró inaceptables las acciones de las cortes intervencionistas de Estados Unidos a principios del siglo XX. Influido por los teóricos jurídicos franceses, Rabasa rechazó "el gobierno de los jueces" y adoptó paradójicamente una posición que podría usarse para justificar las medidas sociales revolucionarias, que eran opuestas a su pensamiento social general.

En el ámbito puramente jurídico, Rabasa hizo numerosos esfuerzos por "purificar" el sistema de revisión judicial de México, el juicio de amparo, para que pudiera funcionar efectivamente como proceso para garantizar los derechos constitucionales individuales. Su esfuerzo más dramático fue proponer al final de su carrera una corte de casación según el modelo francés, para eliminar de la atestada agenda de la Suprema Corte los innumerables casos que surgían de demandas por malas

decisiones en la judicatura ordinaria. Así liberada, la Suprema Corte se volvería un verdadero poder de gobierno y quizá un freno más efectivo de la autoridad ejecutiva. Pero la doble solución de Rabasa fue ignorada y la Suprema Corte de México siguió funcionando como un híbrido de los dos sistemas –el francés y el estadounidense– y su independencia quedó socavada dentro del gobierno. Sin embargo, la crítica que hace Rabasa de las conservadoras cortes intervencionistas de Estados Unidos, una crítica retomada por su alumno Felipe Tena Ramírez, plantea la duda sobre el papel de la revisión judicial en un régimen revolucionario cuyo objetivo es una legislación para transformar la sociedad. Puede ser que la tradición continental europea, con sus orígenes modernos en la Francia revolucionaria, haya sido más adecuada para México que su contraparte de *common law*. La división extrema de poderes, el impulso ideológico detrás de la codificación, la sospecha ante jueces y ante leyes hechas por jueces, todos estos elementos de la tradición europea continental favorecían un régimen de transformación social, al menos idealmente.

Quizá ésta sea una razón, aunque sin duda no la única, de que los sucesores de Rabasa hicieran las paces con el Estado revolucionario y de que su forma de constitucionalismo histórico con su idealizada "oligarquía democrática", no lo trascendiera. Sin embargo, como México ahora se enfrenta a un gobierno arraigado y casi autoritario en manos de un solo partido, quizá la versión de Rabasa del constitucionalismo, adaptada a tiempos más democráticos, recupere su significado.

Finalmente, regresamos al "problema" del constitucionalismo planteado al inicio de este artículo. Al considerarlo dentro de un contexto de tradiciones jurídicas en conflicto podemos superar la tentación estadounidense de recurrir a la terminología de "éxito" y "fracaso". Las diferencias institucionales y jurídicas entre México y Estados Unidos son profundas y duraderas, a pesar de una frontera común y las inevitables influencias que fluyen en ambos sentidos. El pensamiento de Emilio Rabasa y sus seguidores puede ofrecer una ventana a través de la cual podamos ver la interacción de influencias estadunidenses y la resistente tradición jurídica inmersa en el constitucionalismo mexicano.

LA CONTINUIDAD DEL LIBERALISMO PORFIRIANO: EL CASO DE EMILIO RABASA*

Por obvias razones, la continuidad de las ideas políticas desde el Porfiriato hasta la Revolución fue, por muchos años, un asunto poco atractivo para los estudios históricos. Para llevar a cabo una investigación de este tipo uno tenía que cruzar la barrera ideológica de 1910, que separaba el viejo del nuevo régimen: uno de dictadura, de privilegios de elite, de explotación social y de servilismo hacia los extranjeros; el otro, de gobierno democrático y constitucional, de justicia social y de defensa de la nación. Sugerir continuidad política del Porfiriato al México revolucionario parecía una contradicción de términos; ello era cuestionar la validez de la Revolución en sí misma, una revolución que, en los años cuarenta, se había vuelto un poderoso mito que guiaba la vida política del país, apropiándose de ella. Tal vez el primer historiador que cuestionó el mito revolucionario y que postuló dicha continuidad fue Daniel Cosío Villegas, quien usó el término neoporfiriato para caracterizar el sexenio de Miguel Alemán, el cual, según los cargos que Cosío le hiciera, había retornado hacia muchas de las prioridades y características de la era de Díaz.

Desde los días de Cosío han existido dos maneras en que los historiadores y otros estudiosos han enfrentado el mito revolucionario y se han aproximado a la cuestión de la continuidad. La primera de ellas,

* [Traducción de Juan Manuel Casal. Publicado originalmente en Romana Falcón y Raymond Buve (eds.), *Don Porfirio presidente..., nunca omnipotente*, México, Universidad Iberoamericana, 1998, pp. 455-472].

siguiendo al propio Cosío, enfatiza el modo en que los gobernantes de los últimos cincuenta años se han ido apartando progresivamente de los ideales de los primeros años de la Revolución –el impulso democrático de Madero, el populismo agrario de Zapata y Villa, la promesa de los artículos 27 y 123, y el idealismo misionero del movimiento de educación rural–. Esta aproximación se ha centrado en la idea de una revolución que perdió el camino, e incluso en una traición a la misma; tanto es así que algunos observadores han llamado, implícita o explícitamente, a una nueva revolución.

La segunda aproximación a la continuidad ha consistido en identificar elementos que persistieron a través de la frontera de 1910, sobre la premisa de que, por muy importante y significativa que la conmoción social y política pudiera haber sido, la ruptura con el Porfiriato estaba lejos de ser completa. Como en todas las revoluciones, pero especialmente en el caso mexicano, había individuos del pasado que permanecieron en el país y continuaron ejerciendo influencia. Otros reaparecieron más tarde, como los exiliados de las familias Casasús y Díaz, tan brillantemente retratados por Carlos Tello Díaz en su afectiva –aunque crítica– memoria familiar recientemente publicada. De hecho, la experiencia del exilio mexicano, tan benigna comparada con las de Rusia, China y Cuba, puede aportar (como en el trabajo en desarrollo de Javier Garciadiego) observaciones de mayor alcance dentro de la naturaleza de la Revolución en sí misma.

En el reino de las ideas y de las instituciones, la continuidad también se evidencia en gran medida. Un ejemplo de esto puede apreciarse en la representación oficial de la nación, tal como queda expuesta por el trabajo de Mauricio Tenorio, de próxima publicación, sobre la participación de México en ferias mundiales, de París en 1889, a Sevilla en 1929.

Otro ejemplo llamativo de continuidad intelectual es el de Emilio Rabasa, una figura de importancia central en la historia de las ideas políticas mexicanas. Está amplia y quizá hasta universalmente reconocido que Rabasa ejerció una fuerte influencia en la formación de la Constitución de 1917, la Carta Magna de la Revolución mexicana. Y, sin

embargo, esta influencia provenía de un hombre que era políticamente antirrevolucionario, un senador que se opuso a Francisco I. Madero y un diplomático que sirvió a Victoriano Huerta, un presunto científico que en sus escritos históricos de 1912 y 1920 adoptó un punto de vista positivo sobre el Porfiriato y que, a menudo, ha sido calificado de apologista de éste. Aunque fuerte crítico de la Constitución de 1857, Rabasa se convirtió no solamente en miembro silencioso del Congreso Constitucional de Querétaro, sino también en reverenciado maestro contemporáneo del derecho constitucional mexicano. Por medio de Rabasa podría ser posible identificar algunas corrientes del pensamiento y la política mexicanas que cruzaron la barrera de 1910.

En términos de reputación y de influencia continua, los únicos intelectuales porfiristas que superaron a Rabasa fueron Andrés Molina Enríquez y Justo Sierra, defensores tempranos de dos entrañables puntos en la agenda revolucionaria: el agrarismo y la educación dirigida por el Estado. Es probable que la fuente principal de la reputación de Rabasa haya sido el respeto que mereció entre los miembros de la profesión de las leyes. Este estatus proviene en gran parte de las experiencias vividas por los abogados y juristas de la ciudad de México durante la década revolucionaria. El *establishment* jurídico de la capital estaba fuertemente identificado con el régimen de Porfirio Díaz y mostraba poco entusiasmo por el arribo triunfal de Francisco I. Madero a mediados de 1911.

El acontecimiento que fortaleció la posición central de Rabasa en la comunidad legal metropolitana fue la fundación de la Escuela Libre de Derecho en julio de 1912. La nueva institución surgió de una huelga estudiantil en protesta contra los esfuerzos del régimen de Madero por "reformar" la Escuela de Jurisprudencia, esto es, por imponer un control más firme sobre ella. El conflicto adquirió relevancia política nacional desde abril del mismo año, por el nombramiento como director de la escuela de Luis Cabrera, el principal intelectual maderista y vocero anticientífico. La designación de Cabrera fue considerada como un nombramiento político, como un intento por liquidar el viejo régimen en la más importante escuela profesional de la nación. Los estu-

diantes huelguistas, próximos a ser expulsados, buscaron el apoyo de los profesores, y en el lapso de dos meses la idea de una escuela "libre" era una realidad.[1]

La figura central en la Escuela Libre de 1912 era Emilio Rabasa, un miembro de su primera Junta Directiva, autor de su estatuto inicial y profesor de derecho constitucional. Entre los otros profesores fundadores había destacados porfiristas: Francisco León de la Barra, Jorge Vera Estañol, Demetrio Sodi y Miguel S. Macedo. Aunque la justificación para la escuela descansaba en la garantía de la libertad de enseñanza, tal como quedó establecido en el artículo 3 de la Constitución, era presentada por Rabasa como "independencia respecto al poder público [...] ajena a todo fin político o credo religioso", su orientación científica, antimaderista y finalmente huertista era clara.

La escuela rápidamente ganó prestigio, en parte porque sus fundadores eran los más destacados abogados y juristas del país; y aunque los títulos que ella otorgaba no recibieron reconocimiento oficial hasta 1929, el antagonismo político entre ella y la escuela oficial se fue apagando, sobre todo después de la *caída* del régimen de Huerta en julio de 1914.[2] Aunque la actuación de Rabasa como profesor en la Escuela Libre de Derecho fue breve, no obstante que cuando dejó México como delegado de Huerta a la Conferencia ABC en Niagara Falls, gozaba de la reputación de ser el principal experto del país en derecho constitucional. Sus dos trabajos, *El artículo 14* (1906) sobre la defensa de los derechos individuales y *La Constitución y la dictadura* (1912), de asunto más general, fueron textos básicos para la nueva generación de estudiantes de derecho.

Pero la influencia de Rabasa en la comunidad jurídica tenía como base más que su pericia técnica; sus estudios legales y su enseñanza del derecho constitucional estaban penetrados de un agudo sentido histórico que ampliaba su visión y reforzaba sus argumentos. Tal como Cosío

[1] ARENAL FENOCHIO, "Luis Cabrera" y "La fundación de la Escuela"; GARCIADIEGO, "Los orígenes de la Escuela", pp. 199-220. *Estatuto de la Escuela Libre de Derecho* (1912).

[2] Véase GARCIADIEGO, "Movimientos estudiantiles", pp. 115-160.

Villegas reconoció, "Rabasa sabía derecho y sabía historia", algo que "resulta raro en México".[3] Rabasa, en el periodo posterior a 1910, fue el mayor exponente de la doctrina política del Porfiriato, un liberalismo transformado que descansaba en el concepto coetáneo de "política científica", concepto adelantado por Justo Sierra y demás editores del periódico *La Libertad en* 1878. Tomada del positivismo de Henri de Saint Simon y Auguste Comte, la política científica conllevaba una crítica de las ideas liberales clásicas y particularmente de las igualitarias. La política no debía basarse en abstracciones, sino en la ciencia, esto es, en los estudios empíricos, en la historia y la realidad social, y en los asuntos de la economía práctica.

La autodesignada nueva generación de intelectuales de *La Libertad* oponía la política científica a la "política metafísica" de los "viejos" liberales de mediados del siglo XIX, cuyas ideas sólo habían conducido a la revolución y la anarquía. Sierra y sus colegas se denominaban a sí mismos "liberales nuevos" o "conservadores"; el término "liberalismo conservador" en sí se convirtió en el correlato de la política científica. Los que abogaban por ésta buscaban un gobierno fuerte mediante la administración y reformas constitucionales, y se veían a sí mismos en gran medida como constitucionalistas. Ellos reclamaban una constitución que estuviera de acuerdo con las realidades políticas y sociales del país. En síntesis, su constitucionalismo era histórico o tradicional, por oposición al constitucionalismo doctrinario de 1856-1857. Sus presupuestos guiaron el pensamiento político de Rabasa y él los llevó consigo al entrar en la década revolucionaria. Así, es apropiado llamar a Emilio Rabasa, igual que a Justo Sierra, un constitucionalista y un liberal, al mismo tiempo que un positivista. Los términos no son mutuamente excluyentes y reflejan el consenso ideológico que prevaleció dentro de la elite intelectual y gobernante del México porfiriano.[4]

El constitucionalismo que guiaba a Rabasa estaba bien establecido en México. A lo largo del siglo XIX hubo continuos intentos fallidos de

[3] COSÍO VILLEGAS, *La Constitución de 1857* (1973), p. 64.

[4] Para un mayor análisis de estas ideas, véase mi libro *La transformación del liberalismo*.

los liberales por establecer un sistema de "equilibrio constitucional" que pudiera prevenir los extremos de la "anarquía" y el "despotismo". Los elementos constituyentes de este sistema eran una efectiva separación de poderes, una ambivalencia –si no una hostilidad– hacia la soberanía popular y un lazo entre los derechos individuales y los intereses propietaristas como la garantía de la estabilidad. El sistema era elitista, antidemocrático y teóricamente antiestatista, aunque vino a incluir un Estado fuerte, si bien apropiadamente limitado por medios constitucionales. Este sistema tomó su inspiración del pensamiento político francés que tuvo sus orígenes en Montesquieu y fue adelantada en el siglo XIX por Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville, Eduard de Laboulaye y, aun en cierto sentido, por Hippolyte Taine. Los constitucionalistas franceses idealizaban las instituciones inglesas (y en alguna ocasión, las norteamericanas) y tomaban como punto de partida una crítica de la Revolución francesa y de la tradición igualitaria o "jacobina".

La versión mexicana del constitucionalismo histórico puede ser mostrada por medio de tres episodios ocurridos entre los años 1820 y 1890.[5] El primero sucedió en las postrimerías de la guerra de Independencia y puede ser rastreado en las ideas de José María Luis Mora, tal como están plasmadas en sus escritos de la década de 1820, y en su función como redactor de la primera Constitución para el Estado de México.

El segundo episodio aconteció después de la Reforma y se centró en el esfuerzo, finalmente exitoso, del gobierno de Juárez por modificar la Constitución de 1857 sobre la base de reintroducir el Senado como una institución equilibradora. La inspiración para la operación sobre el Senado provenía de Laboulaye, editor de las obras de Montesquieu y de Constant, autor de una historia de los Estados Unidos de Norteamérica, que fue traducida y publicada en español por el

[5] Para una mayor elaboración de estos tres episodios, véase mi trabajo "Fundación de la modernidad mexicana", pp. 45-54 [este artículo se publica en la presente antología con el título de "El renacimiento de la historia política y la Revolución francesa en México"].

gobierno mexicano en 1870. El pensamiento constitucionalista de Laboulaye combinaba las garantías individuales con la autoridad del Estado, y tuvo una amplia aceptación entre los dirigentes liberales del México de la posreforma.

El tercer episodio tuvo lugar en los tempranos años de 1890 y reflejó el modo en que corrían juntos el constitucionalismo histórico y la nueva doctrina de la política científica en el pensamiento político mexicano. Consistió en la fundación de la Unión Liberal Nacional en 1892 y la subsiguiente campaña desde dentro del círculo oficial para reformar la Constitución. El líder de esta campaña, al igual que en 1878, fue Justo Sierra, quien, junto con algunos viejos y nuevos colegas, usó los argumentos científicos de *La Libertad* para proponer reformas que ahora limitarían en vez de ensanchar el poder de Porfirio Díaz. Emilio Rabasa bien podría haber sido uno de esos nuevos colegas de Sierra, si no hubiera sido gobernador de Chiapas en 1893, quedando alejado, pues, del debate en la ciudad de México.

La principal propuesta de reforma era hacer inamovibles a los jueces; esto es, que fueran empleados de por vida en sus cargos, en vez de ser electos popularmente (y, por lo tanto, sujetos a manipulación política), como establecía la Constitución de 1857. Esta propuesta produjo un gran debate en el Congreso y en la prensa, en el curso del cual los reformadores recibieron el apodo de "científicos", mientras que los oponentes a la reforma, defensores de la Constitución de 1857 tal cual era, fueron llamados "jacobinos". Por lo tanto, 1893 marcó la entrada de estos dos epítetos en el vocabulario de la política mexicana, para ser usados constantemente de allí en adelante. El uso del término "jacobino" nos recuerda que la defensa de la inamovilidad incluía un asalto a la soberanía popular y la desconfianza en la democracia, tanto como la resistencia a la dictadura. Más todavía, la nueva etiqueta de "jacobino" reflejaba la influencia en el discurso político mexicano: las ideas de Hippolyte Taine. Ya evidente en 1893, la influencia de éste fue un ingrediente importante en el pensamiento de Emilio Rabasa.

Las ideas políticas de Rabasa parecen haber sido poco afectadas por la Revolución; esto es, por los acontecimientos ocurridos de 1910 a

1920. De sus cuatro principales trabajos, dos fueron publicados antes de que el levantamiento comenzara, y dos cuando estaba terminando; en las ideas de Rabasa entre 1906 y 1920 puede apreciarse unidad y consistencia. Parte de esta consistencia puede atribuirse a su exilio en los Estados Unidos de 1913 a 1920, donde escribió *El juicio constitucional* (1919) y *La evolución histórica de México* (1920).

Podríamos esperar que las ideas de un exiliado antirrevolucionario quedasen fijadas en un modo anterior de configuración, cuatro trabajos fueron escritos con la misma meticulosidad; el estilo es severo y la dicción precisa. Los detalles políticos, particularmente los recientes, son escasos, a pesar del fuerte y consistente impulso interpretativo. El autor a menudo parece apartado de los acontecimientos, pasados o presentes. Rabasa todavía escribió poco después de su retorno a México en 1920, y hasta su muerte en 1930. Sus esfuerzos de esos años estuvieron dirigidos mayormente a la enseñanza y a la administración de la Escuela Libre de Derecho.

Debe agregarse que sus novelas tempranas, publicadas de 1887 a 1891, descubren el que debe haber sido el ambiente político de la juventud de Rabasa, que condicionó su pensamiento posterior. En pocas palabras, los temas consistentes en el pensamiento de Rabasa pueden ser identificados en su trabajo como un todo –histórico, jurídico, y literario–, a pesar del paso del tiempo.

Como los tempranos sostenedores de la política científica, Emilio Rabasa hizo de la sociedad el punto de partida de su interpretación de la política mexicana y de su análisis del derecho constitucional. Como positivista que era, veía a la sociedad como un organismo y a su evolución como la ley suprema. Hablaba de la realización inevitable" de "las leyes sociológicas" que "no ha podido impedir la débil ley humana".

Contrastaba las "teorías del siglo XVIII" con el clima intelectual del XIX, cuando "la ciencia en general seguía las concepciones positivas, y cuando la del gobierno buscaba sus fundamentos en la observación y la experiencia". Para Rabasa el objetivo de la política era armonizar al gobierno con la sociedad, de manera que la ley fuera un lazo entre ellos en vez de un obstáculo; "una norma de conducta" para el primero y una

base para los derechos de la última.[6] En la tradición constitucionalista, Rabasa siempre enfatizó la protección de los derechos individuales bajo la ley, pero éstos no sólo debían estar definidos con precisión, sino que debían estar derivados empíricamente de la realidad social y no de vagos pronunciamientos sobre "los derechos del hombre". En términos jurídicos, Rabasa se adhería al positivismo jurídico o formalismo, por oposición al jusnaturalismo o filosofía de los derechos naturales.

Al final de su primera novela, *La bola* (1887), Rabasa contrastó el levantamiento local allí narrado con una verdadera revolución: "La revolución es hija del progreso del mundo, y ley ineludible de la humanidad; *la bola* es hija de la ignorancia y castigo inevitable de los pueblos atrasados".[7] La revolución que Rabasa tenía en mente era indudablemente aquella durante la cual había nacido y había sido criado, y cuyo triunfo guió su carrera. La mayor parte de las preocupaciones históricas de Rabasa en sus últimos trabajos se centraron en la era liberal de 1854-1867, a la que trató con ambivalencia. A pesar de su ataque a los defectos de la Constitución de 1857 y a las teorías que guiaron a sus redactores, él siempre vio grandeza y realizaciones en la Reforma como un todo; grandeza y realizaciones que nunca reconoció a la Revolución de 1910 a 1920. De hecho, uno puede sospechar que él consideró mucho de lo que aconteció durante esos años como *la bola* agrandada, aunque nunca usó el término, excepto en sus novelas. Por lo tanto, aquello que Rabasa vio como las contradicciones de la revolución liberal, proporcionó el punto de partida para sus estudios jurídicos e históricos. Estas contradicciones habían sido un tema central de la política científica desde 1878, pero, a diferencia de sus predecesores, Rabasa se aproximó a ellas (y a la historia en general) desde el punto de vista especializado de la ley. Es significativo que, después de abandonar la literatura en 1891, su primer trabajo mayor fuera el tratado técnico *El artículo 14*.

En el curso de este primer trabajo –un concienzudo análisis del origen, formulación y redacción de los artículos 14, 101 y 102, y del bo-

[6] Rabasa, *La Constitución y la dictadura*, pp. 67 y 241-242.

[7] Rabasa, *La bola y la gran ciencia*, pp. 167-168.

rrador del artículo 26 de la Constitución– Rabasa identificó el principal defecto del documento, defecto que dio pie para sus ulteriores generalizaciones. La Constitución de 1857, según él, contenía una contradicción entre aquellos artículos que protegían los derechos individuales y que estaban expresados con claridad y precisión, y las declaraciones abstractas, vagas, y "metafísicas"; a saber, en el artículo 1: "El pueblo mexicano reconoce, que los derechos del hombre son la base y el objeto de las instituciones sociales". Tal declaración, argumentaba Rabasa, es falsa "como principio científico" e inválida como mandato, porque el Congreso Constituyente estaba autorizado a "constituir la nación, pero no para establecer su credo filosófico". Continuaba Rabasa reconociendo que los constituyentes habían sido lo suficientemente sabios como para supeditar la lógica a lo práctico y "netamente jurídico" y, por lo tanto, para no perpetuar el error en gran parte del cuerpo constitucional, por ejemplo, en los artículos 101 y 102, los cuales establecían la defensa judicial de los derechos individuales: el juicio de amparo. El error inicial, excusable, fue una especie de "tributo" pagado por los constituyentes "al vicio filosófico y tendencioso de su época". En resumen, a pesar de toda su brillantez y patriotismo, los delegados estuvieron sujetos al error humano; y el documento que produjeron debía ser examinado críticamente, en atención a "la verdad científica".[8]

Para 1912, con la publicación de *La Constitución y la dictadura,* Rabasa había transformado ya su crítica en un ataque abierto a la Constitución como un todo, identificando el impacto político de los errores de los constituyentes como no lo había hecho antes. Al hacer esto, reiteró argumentos de los tres episodios constitucionalistas que acabamos de mencionar; adelantó también una interpretación de la historia política desde 1856; y sugirió una vía para establecer una democracia efectiva bajo la regla de la ley. Éstos se transformaron en los temas clásicos rabasianos, los que él definió en los comienzos de la Revolución para continuar en sus dos trabajos de 1919 y 1920 y por el resto de su carrera.

[8] Rabasa, *El artículo 14.* Rabasa, *El juicio constitucional*, pp. 69-70 y 86-87.

Así como sus predecesores del tardío siglo XIX, Rabasa identificó los defectos de la Constitución como emanados de "las teorías francesas que prevalecían en el país". Los constituyentes, agregó, estaban empapados en los debates de la asamblea constituyente francesa de 1848, que les proveyó "su más vivo e inmediato modelo". Igual que Francisco Bulnes antes que él, Rabasa señaló esta fuerte inclinación hacia las abstracciones, hacia la teoría pura, hacia el método deductivo, todo lo cual denominó "espíritu jacobino", nombre que aparece frecuentemente en sus trabajos.[9] Al identificar la teoría pura y el jacobinismo como "franceses", era natural que Rabasa se volviese también hacia Francia con el fin de buscar apoyo para su ataque contra estas tendencias. Aunque en general es difícil identificar influencias en el pensamiento de Rabasa, él es explícito en su recurrencia a Montesquieu, "el fundador de las doctrinas modernas de gobierno" y el precursor clásico del constitucionalismo histórico francés del siglo XIX. Rabasa comenzó su estudio de la defensa judicial de la Constitución, *El juicio constitucional,* con un análisis del conflicto existente dentro de *L'Esprit des lois* entre la concepción de la ley en Montesquieu, basada en el razonamiento deductivo, y su enfoque inductivo al clasificar tipos de gobierno: Rabasa subrayó, sin embargo, que Montesquieu "no cayó en la tentación de seguir sus teorías fundamentales, y su libro se desenvuelve sobre la observación de la vida pública de los pueblos".[10]

Al modo de Montesquieu (y de Laboulaye después de él), Rabasa colocó su crítica de la Constitución mexicana de 1857 dentro de un contexto comparativo más amplio, identificando tres tipos de constituciones: la inglesa, "espontánea" y no escrita; la "ratificada" norteamericana; y las constituciones "impuestas" de América Latina. Siguiendo con su comparación, Rabasa decía que Estados Unidos de Norteamérica fue la primera nación en ser constituida de acuerdo con los principios de la ciencia política, desarrollados por primera vez por Montesquieu. Aunque la constitución norteamericana se había desarrollado

[9] RABASA, *La Constitución y la dictadura*, pp. 63-64.
[10] RABASA, *El juicio constitucional*, p. 136.

naturalmente desde las Cartas coloniales, ella había sido ratificada en última instancia por el pueblo soberano en varias asambleas estatales. En consecuencia, al redactar la Constitución de 1787, los delegados habían tenido bien en cuenta la teoría; aunque, sensibles y cuidadosos, la habían mantenido dentro de ciertos límites. En resumen, allí la ciencia se había convertido en "un auxiliar del empiricismo para implantar los principios de la nueva libertad".[11]

En contraste con los Estados Unidos, decía Rabasa, las naciones latinoamericanas tenían una doble desventaja; su experiencia colonial española y su tardía llegada a la independencia política. El bagaje de los españoles emigrantes fue la recopilación de leyes y no la *common law* de los emigrantes británicos. Teniendo poco sobre lo cual construir, los hispanoamericanos se volvieron hacia la ciencia y la invención, adoptando principios supuestamente ya probados en Norteamérica. Las naciones latinoamericanas, concluía Rabasa, "encomendaron a la ciencia de los principios generales y al procedimiento deductivo la formación de organismos nuevos, con descuido de sus viejos organismos".[12] La ciencia natural precedió a la sociología.

El ataque de Rabasa a las falacias de la Constitución de 1857 dirigió naturalmente su interpretación de la subsiguiente historia política. Rabasa sostenía que, dado que era imposible gobernar al país y mantener la adhesión a los ideales fijados en la Constitución, los líderes de aquél estaban forzados a volverse hacia el gobierno *de facto* o inconstitucional, esto es, hacia la dictadura. "La ley [sociológica] superior prevaleció y la Constitución fue subordinada a la necesidad suprema de existir".[13] Desde 1857, argumentaba Rabasa, la dictadura había servido para satisfacer las necesidades de desarrollo nacional, con respecto a las cuales el gobierno constitucional era impotente. Este desarrollo se cumplió en dos etapas, siendo la primera aquella de la formación política y social, guiada por la "audacia heroica" del dictador Benito Juárez, cuyo gobier-

[11] Rabasa, *El juicio constitucional*, p. 138.
[12] Rabasa, *El juicio constitucional*, pp. 138-139.
[13] Rabasa, *El juicio constitucional*, p. 67.

no fue uno de "cohesión nacional" de cara a la intervención francesa. La dictadura de Juárez condujo naturalmente a la segunda etapa, aquella del crecimiento, que llevó adelante la dictadura de Porfirio Díaz. El régimen de Díaz liberó viejos hábitos de trabajo largamente olvidados y puso en explotación una riqueza desconocida hasta el momento. Díaz, "el hombre necesario", llevó a la nación más allá de la mera lucha política, característica de los "estados anárquicos", hasta los principios económicos sostenidos por "los pueblos civilizados".[14]

La afirmación de Rabasa de que las dictaduras de Juárez y Díaz habían sido "necesarias", el inevitable resultado de imponer teorías irrealizables sobre la sociedad, ha tendido a oscurecer su argumento en la totalidad del mismo. De hecho, Rabasa miraba más allá de la dictadura, hacia una era de gobierno constitucional bajo lo que él llamaba una "oligarquía democrática". Su punto de vista era básicamente optimista, alimentado por su fe positivista en la ley del progreso evolutivo. Rabasa concluyó en 1912 que, a pesar de la etapa de media centuria de severa pero benéfica dictadura que había producido la nación mexicana, "los dictadores han concluido su tarea" y "la etapa constitucional debe seguirla".[15] No hay evidencia de que este optimismo suyo hubiera desaparecido para 1920.

El concepto de Rabasa de "oligarquía democrática" estaba en el corazón de su visión de México; era una continuación del constitucionalismo histórico del siglo XIX. Tomaba inspiración de los críticos franceses del jacobinismo revolucionario, y mantenía a Inglaterra y a los Estados Unidos como modelos políticos; a los últimos, debe decirse, con considerable ambivalencia. Mientras que rechazaba la soberanía popular como una teoría abstracta, Rabasa reconocía que el gobierno democrático debe estar basado en "el pueblo", específicamente en "el pueblo consciente", aquella parte de la sociedad que tenía "la capacidad" de ejercer la "opinión pública", distinguida de "la voluntad popular". En

[14] Rabasa, *El juicio constitucional*, pp. 242-243. Rabasa, *La evolución histórica de México*, p. 147.

[15] Rabasa, *La Constitución y la dictadura*, p. 244.

este contexto, Rabasa criticaba la tendencia plebiscitaria en los Estados Unidos, la cual, decía, estaba basada en la teoría de "la voluntad popular" y estaba conduciendo a la degeneración de su sistema de gobierno.[16] Por otra parte, en una oligarquía democrática la clase gobernante de individuos capaces podría ser expandida gradualmente mediante la promoción de la riqueza, la educación y la moralidad dentro de la sociedad, para dar como resultado un gobierno constitucional responsable.

A pesar de lo que aparece como efusivos elogios a Porfirio Díaz en el capítulo final de *La evolución histórica,* Rabasa avanzó aquí su visión de la oligarquía democrática para hacer un contrabalance de lo que entendía como el defecto fundamental del régimen de Díaz: que se basara en el gobierno personal más que en las instituciones. La pasión de Porfirio Díaz (después de 1884) por mantenerse en el poder, lo cegó al hecho de que el futuro de la nación no podía descansar en un simple mortal. Éste fue, básicamente, el argumento de los científicos, de Justo Sierra y sus colegas en 1892-1893, y de Francisco Bulnes en 1903; Rabasa simplemente lo estaba llevando a la época posterior a 1910. De hecho, Rabasa enfatizó el esfuerzo consistente de los científicos por limitar el poder absoluto y transformar la "autocracia" en "oligarquía"; y destacó optimistamente "la tendencia democrática de las oligarquías que no se fundan en castas".[17] Está claro que Rabasa consideraba a los científicos como quienes finalmente señalaban el camino hacia la "etapa constitucional" que él ambicionaba para su país.

La visión de Rabasa de México bajo el gobierno constitucional de una oligarquía ilustrada, era producto de la historia y de la teoría, tanto de Rabasa el historiador como de Rabasa el jurista. Gran parte de su análisis jurídico trata de la cuestión de la soberanía, como ya hemos visto, con su definición y su ejercicio apropiado. De su análisis de la Constitución de los Estados Unidos, Rabasa concluyó que "una constitución escrita es la expresión de una voluntad soberana" que no puede ser delegada. La soberanía reside en la Constitución y no en el pueblo. En la

[16] Rabasa, *El juicio constitucional*, p. 223.

[17] Rabasa, *La evolución histórica de México*, pp. 269, 100-101 y 115.

práctica, la doctrina de la soberanía popular resulta en la supremacía (o la supuesta soberanía) de la legislatura de una sola Cámara, cuyas leyes se dice que están exentas de la intervención judicial, porque ésta podría significar decidir judicialmente "la representación del pueblo".[18] La legislatura unicameral, decía Rabasa, es también por naturaleza hostil al Ejecutivo, a menudo visto como una forma de monarquía absoluta.

Desde el punto de vista de Rabasa una fuerte rama judicial, hecha de magistrados inamovibles, podría proteger los derechos individuales contra su violación tanto por el Ejecutivo como por el Legislativo. Por tanto, el "juicio constitucional", la defensa judicial de la Constitución, se transformó en la piedra de toque del pensamiento jurídico y político de Rabasa, e implícitamente de su interpretación de la historia mexicana. Más todavía, el argumento de Rabasa era sutil, complejo y aun contradictorio, influenciado no solamente por el derecho angloamericano, sino por la misma tradición legal de la que había emergido. Pese a su áspera crítica de la Constitución mexicana de 1857 y de su admiración por el sistema de revisión judicial norteamericano, Rabasa concluyó *El juicio constitucional* demostrando las ventajas comparativas del sistema mexicano.

Rabasa cuestionaba, de una forma poco común para un conservador en lo social, si el sistema constitucional de los Estados Unidos podría adaptarse al cambio social; por ejemplo, decía, aquél había anulado la legislación del trabajo con la regulación de los salarios, de las horas trabajadas y de las organizaciones sindicales. Se preguntaba: ¿la Suprema Corte de los Estados Unidos es incompatible con la evolución de las ideas, es inflexible y anticuada, tal como los grupos laboristas la acusan de ser? Aún más, Rabasa aceptaba la protesta popular de que "el gobierno americano es una oligarquía ejercida por un grupo de togados". Las observaciones sociales de Rabasa, en apariencia poco características, de hecho estaban impulsadas por los dictados de su propia tradición legal, por la profundamente arraigada resistencia de los juristas civilistas a la tradición del *common-law* sobre la "legislación de los jueces" (una frase

[18] Rabasa, *El juicio constitucional*, pp. 286-287.

que Rabasa repetía con frecuencia), legislación que, decía con orgullo, nunca podría asentarse en México. En tanto que México no gozaba de ciertas ventajas de la *common law,* al mismo tiempo se había ahorrado "la petrificación de la jurisprudencia", el peligro de que la supremacía judicial pudiera ser "convertida en dique de las corrientes de la vida nacional". Rabasa confiaba en que la amenaza de la jurisprudencia (es decir, la "legislación de los jueces") pudiera ser anulada por las doctrinas jurídicas de México, sus tradiciones académicas y su concepción de la justicia, "que despiertan y avivan en el ideal latino una libertad espiritual que no hemos de prescindir nunca".[19] El estudio de Rabasa del sistema jurídico estadounidense, y su exposición directa al mismo durante sus años de exilio, no hicieron de él un converso. Rabasa mantuvo su adhesión a los fundamentos del derecho civil europeo, cosa que paradójicamente lo hacía parecer un jurista queriendo ser comprensivo con la legislación revolucionaria que se estaba poniendo en práctica en su propio país.

El desafío para México, según Rabasa, consistía en utilizar las ventajas del sistema jurídico que había heredado y de su propia institución de carácter único –el juicio de amparo– para vigorizar la defensa judicial de la Constitución. En el juicio constitucional mexicano, afirmaba Rabasa, "en su pureza y en su integridad reposan, no simplemente la seguridad de un individuo amagado por la autoridad arbitraria, sino todas las libertades públicas de la familia nacional".[20] Como protectora de la Constitución, una Suprema Corte fuerte y esencialmente conservadora (aunque no obstructora) era la única restricción posible a "la supremacía del Ejecutivo" y a "los caprichos demagógicos". La Suprema Corte "es el escudo de la democracia constitucional", afirmaba. Ella no debe bloquear el proceso legislativo, como veía que se hacía en los Estados Unidos; en lugar de esto, la Corte debía ser el contrafuerte del gobierno de una oligarquía ilustrada, la siguiente "etapa constitucional" en la evolución política de México.

[19] Rabasa, *El juicio constitucional*, p. 333.
[20] Rabasa, *El juicio constitucional*, p. 337.

¿Qué podemos concluir al valorar el legado del pensamiento de Emilio Rabasa para el México revolucionario y posrevolucionario? Rabasa ha sido identificado muy frecuentemente como un apologista de la presidencia porfiriana, vista como la necesaria e inevitable realización de las leyes de la sociedad, por oposición a las irrealizables leyes constitucionales de 1857.

La apología del sistema porfiriano de Rabasa fue el tema de la crítica clásica hecha por Daniel Cosío Villegas a sus ideas, las que Venustiano Carranza refrendó y que guiaron su cristalización en la Constitución de 1917. Según Cosío, la presidencia autoritaria recibió una base legal en la Constitución y fue refinada en los años subsiguientes**.** Por lo tanto Rabasa, desde el punto de vista de Cosío, al proveer la justificación histórica del Porfiriato, fue probablemente el más importante progenitor del neoporfiriato de mediados del siglo XX.

Con todo, como he argumentado, una presidencia fuerte era únicamente uno de los elementos del pensamiento político de Rabasa. El mejor modo de caracterizar sus ideas es entenderlas como una perpetuación de la política científica –o liberalismo conservador–, un liberalismo transformado por los dictados de la edad científica. En el más técnico reino de la ley, esta transformación conllevó un tránsito del jusnaturalismo, o filosofía de los derechos naturales, al positivismo jurídico, o formalismo, del cual Rabasa fue uno de los exponentes mayores. En el corazón del liberalismo transformado de Rabasa hubo un esfuerzo por reformar la Constitución de 1857, adaptándola a las realidades políticas y sociales del país con el fin de traer a éste un fuerte gobierno constitucional. El constitucionalismo francamente elitista de Rabasa provino de una tradición bien establecida en el México del siglo XIX, la que culminó en el esfuerzo realizado por los científicos de 1892-1893 para poner límites al poder personal del presidente, mediante el reforzamiento de las instituciones, particularmente por medio de una judicatura permanente o inamovible.

Más allá de los límites de este trabajo, hay otros aspectos significativos del legado intelectual de Rabasa que aguardan una mayor exploración. En primer lugar está el impacto de sus ideas en la cristalización de

la Constitución de 1917. La conclusión general en este asunto ampliamente estudiado es que la influencia de Rabasa en las partes estrictamente políticas y jurídicas de la Constitución aunque grande, fue nula en sus derivaciones sociales, especialmente en los artículos 27 y 123, y en los artículos anticlericales 3 y 130.[21] Queda claro en los debates de la convención constituyente que los dos volúmenes de Rabasa, *El artículo 14* (1906) y *La Constitución y la dictadura* (1912), habían sido leídos e interiorizados por aquellos delegados que eran abogados. Más todavía, José Natividad Macías, uno de los autores del borrador de la Constitución presentado a la convención, fue uno de los profesores fundadores de la Escuela Libre de Derecho y un seguidor de Rabasa. El estudio en el que se hace la mayor exploración de la influencia de Rabasa en la convención fue presentado implícitamente por Andrés Lira. Éste identifica una compleja interacción entre abogados profesionales –como Macías, quien tuvo una estrecha y formalista concepción rabasiana de los derechos individuales– y no abogados –como Francisco Mújica, quien demandó derechos sociales más amplios, aun cuando éstos contradijeran formalidades legales aceptadas–. Tal vez esta división en la convención constituyente coincidió con la división más política entre "liberales" y "jacobinos", como fue identificada por el delegado Luis Manuel Rojas.[22]

Con todo, hay una pregunta difícil pero que debe ser hecha al tratar de seguir el legado de Rabasa, la cual involucra a la cultura jurídica del México posrevolucionario. La influencia de Rabasa en la comunidad jurídica es reconocida ampliamente, en particular durante la década de 1920, cuando aquél regresó de su exilio para dirigir la Escuela Libre y enseñar en ella. Figuras mayores del siguiente *establishment* jurídico

[21] Para un estudio detallado de la influencia de Rabasa en las ideas de la Convención constituyente, véase Villegas Moreno, *Emilio Rabasa*; véase también Medina, "Emilio Rabasa y la Constitución", pp. 176-195.

[22] Véase Lira, "Revolución, derechos sociales", pp. 83-105. Lira presenta un sólido argumento sobre la persistencia del formalismo jurídico en la profesión legal después de 1910. Sobre la afirmación de Luis Manuel Rojas, véase *Diario de los debates del Congreso constituyente, 1916-1917.* pp. 1 y 783-785.

se graduaron de la Escuela y fueron discípulos de Rabasa; ellos eran hombres como: Manuel Herrera y Lasso, Manuel González Ramírez, F. Jorge Gaxiola y Felipe Tena Ramírez. Pareciera que los discípulos académicos de Rabasa hubieran pasado por alto el espíritu del pensamiento de éste, es decir, la dimensión histórica y sociológica de sus estudios jurídicos, en la que destacaba sus aspectos más técnicos. Recordamos la afirmación de Cosío Villegas acerca de que conocer conjuntamente ley e historia, a la manera de Rabasa, "resulta raro en México". Recientemente Martín Díaz y Díaz ha hecho una acusación similar a la producción jurídica posrabasiana.[23] En pocas palabras, los sucesores de Rabasa, muchos de los cuales escribieron sobre temas históricos, ¿partieron del abordaje crítico (aunque elitista) de éste a la tradición política mexicana? Y si lo hicieron, ¿por qué? Una pregunta más específica, perteneciente a la sustancia de este trabajo, es ¿por qué el impulso constitucionalista en el pensamiento político, culminante en el siglo XIX con los científicos de 1893 y llevado por Rabasa a la era revolucionaria, se convirtió en tal fuego fatuo en tiempos más recientes? ¿Por qué su concepto de "oligarquía democrática", o una versión más digerible de la misma no ha sido seguido por teóricos posteriores?

Obviamente, es mucho más fácil plantear que responder estas preguntas. Una pista posible para lograr esto podría encontrarse en la fuerza de la tradición del derecho civil en México, y en su impacto sobre el pensamiento político crítico. Dos características principales de la tradición del derecho civil, derivadas de Roma y establecidas en lo que toca a los tiempos modernos en la Francia revolucionaria y napoleónica, han sido el desprecio por los jueces y por la jurisprudencia y su corolario teórico de que la ley emana del Estado como legislador.[24] Líneas atrás señalamos que uno de los principios fundamentales del constituciona-

[23] Díaz y Díaz, *Emilio Rabasa*, pp. 30-31 y 115-116.

[24] Véase Merryman, *The Civil Law Tradition*, Clagett, *The Administration of Justice*; Dawson, *The Oracles of the Law.* Este último es un estudio histórico masivo del papel de los jueces en Inglaterra, Francia y Alemania, desde los tiempos medievales hasta el siglo XIX. Dawson enfatiza la reacción revolucionaria en Francia contra el poder y privilegios de la judicatura en el Antiguo Régimen.

lismo histórico, en Francia o en México, fue la inamovilidad o permanencia de los jueces, por oposición a su elección popular frecuente, una práctica iniciada durante la Revolución francesa. La inspiración para la inamovilidad judicial, junto con otros elementos del constitucionalismo histórico, provino de la tradición de la *common law* angloamericana, donde los jueces eran los héroes de la ley y eran efectivos al limitar el poder legislativo del Estado. Rabasa, al igual que sus predecesores constitucionalistas, se aproximó comparativamente a la ley y trató de reforzar la judicatura mexicana al modo angloamericano.

Y a pesar de toda su admiración por el sistema norteamericano, Rabasa se mantuvo ambivalente, como ya hemos dicho. Mientras se hallaba en el exilio él fue testigo de las posibilidades obstructoras de la "legislación de los jueces" en los Estados Unidos; y defendió la peculiaridad del sistema mexicano de revisión judicial, el juicio de amparo. Al hacerlo así, Rabasa estaba sosteniendo implícitamente al Estado revolucionario como legislador, aun cuando se mantuviera hostil a su resultante legislación social. Aunque la inamovilidad de los jueces fue introducida en el texto de la Constitución de 1917, reflejando la influencia de Rabasa y la de sus predecesores científicos, el prejuicio del derecho civil contra la jurisprudencia puede haber contrabalanceado el impacto constitucionalista de la medida. La Suprema Corte mexicana, a pesar de la fama del juicio de amparo, no ha sido efectiva en limitar el poder autoritario del Estado revolucionario y posrevolucionario, como fue reconocido francamente, por ejemplo, por Salvador Urbina, presidente de aquélla en 1944.[25] Hay obvias razones políticas para este fracaso, que derivan del largo predominio de un solo partido revolucionario. ¿Será también posible que la fuerza de la tradición del derecho civil sea en parte responsable del fracaso del constitucionalismo en el México del

[25] Salvador Urbina (1885-1963) lamentaba que el sistema jurídico mexicano "maniata al juez dentro de un cartabón de acero". "Prólogo" a Rabasa (Óscar), *El derecho angloamericano*, p. 12. Sobre las limitaciones del juicio de amparo como procedimiento constitucional para controlar la autoridad del Estado, véase Rabasa (Óscar), *El derecho angloamericano*, p. 513. También Baker, *Judicial Review in Mexico*, pp. 271-272.

siglo XX? Rabasa, desde su amplia perspectiva histórico-comparativa, luchó (con ambivalencias) por implantarlo; pero su lucha parece haber muerto con él pues sus sucesores regresaron a las tendencias, propias de la tradición del derecho civil, de aceptar sin cuestionamientos el poder del Estado para legislar.

Tercera parte

DEL LIBERALISMO A LOS MITOS DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA

EL IMPULSO LIBERAL. DANIEL COSÍO VILLEGAS Y LA *HISTORIA MODERNA DE MÉXICO*[*]

Ha llegado a su fin una de las empresas historiográficas notables de nuestro tiempo.[1] Es sobresaliente, entre otras razones, por la increíble dedicación, la voluntad y la maestría de Daniel Cosío Villegas, su director y autor principal. La *Historia moderna de México* es una obra monumental. Sus nueve gruesos volúmenes y sus 9 017 páginas nos muestran, con la fidelidad de un documento, un periodo extenso e importante de la historia de México, comprendido entre los años 1867 y 1910. Como suele ocurrir en tales empresas, el trabajo resultó ser mucho más ambicioso y prolongado de lo que se esperaba. Los que habrían

[*] [Esta reseña apareció originalmente en *Hispanic American Historical Review*, LIV: 3 (agosto, 1974), pp. 479-498. Fue traducida y publicada nuevamente en *Historia Mexicana*, XII, n. 3 (47), 1976, pp. 457-463].

[1] Cosío Villegas (director), *Historia moderna de México,* México, 1955-1972, nueve volúmenes en diez tomos: I. Daniel Cosío Villegas: *La república restaurada. La vida política,* México, 1955; II. Francisco R. Calderón: *La república restaurada. La vida económica,* México, 1955; III. Luis González y González, Emma Cosío Villegas y Guadalupe Monroy: *La república restaurada. La vida social,* México, 1957; IV. Moisés González Navarro: *El porfiriato. La vida social,* México, 1957; V. Daniel Cosío Villegas: *El porfiriato. La vida política exterior,* primera parte, México, 1960; VI. Daniel Cosío Villegas: *El porfiriato. La vida política exterior,* segunda parte, México, 1963; VII. Luis Nicolau D'Olwer, Francisco R. Calderón, Guadalupe Nava Oteo, Fernando Rosenzweig, Luis Cossío Silva, Gloria Peralta Zamora y Ermilo Coello Salazar: *El porfiriato. La vida económica,* primera y segunda partes, México, 1965; VIII. Daniel Cosío Villegas: *El porfiriato. La vida política interior,* primera parte, México, 1970; IX. Daniel Cosío Villegas: *El porfiriato. La vida política interior,* segunda parte, México, 1972. [En lo sucesivo se citará *HMM*. Cuando la cita esté dentro del texto únicamente se citarán volumen y páginas].

de ser seis volúmenes semestrales durante tres años, se convirtieron en diez tomos que aparecieron a lo largo de 17 años. Por lo general, los autores se ciñeron al plan general de organización que partía de un corte en el año de 1876 y un tratamiento por separado de la historia política, económica y social antes y después de esa fecha. A los seis volúmenes originales se añadieron dos consagrados a las relaciones exteriores de México, otro más dedicado a la economía del periodo 1876-1910 y un cuarto consagrado a la política de ese mismo periodo.

La *Historia moderna* es producto de un seminario dirigido por Cosío Villegas en el que colaboraron buen número de investigadores y lectores, trece de los cuales, a través de un proceso competitivo, se convirtieron en autores de volúmenes o secciones de los mismos. El Seminario de Historia Moderna inició sus labores en 1950, cinco años antes de que aparecieran los primeros frutos de su trabajo. El ahora famoso seminario ha sido descrito, con todo pormenor, por el propio Cosío y por observadores de fuera como organismo de investigación, escuela de formación y foro para el examen crítico de la composición de la obra en progreso.[2] Los críticos han elogiado este excepcional esfuerzo colectivo y también el tono medido y objetivo de toda la obra, basada en una prodigiosa documentación impresa y en el uso considerable de manuscritos en algunos de los volúmenes. Prefiero no hacerme simple eco del aplauso generalizado que se le ha concedido a la empresa, aunque esté de acuerdo con gran parte del mismo. Tampoco pretendo resumir en detalle el contenido de los diversos volúmenes. Más bien me gustaría hablar de la génesis de la *Historia moderna*, examinar las hipótesis de Cosío Villegas y su influencia en el plan y en la ejecución de la *Historia* y, por último, indicar algunas razones en las cuales fundar una estimación de la obra en su conjunto.

¿Por qué, cuándo y en qué circunstancias emprendió Daniel Cosío Villegas la redacción de una historia en varios volúmenes de los 43 años que precedieron a la revolución de 1910? La respuesta completa a tal pregunta queda reservada para el biógrafo de Cosío, pero inclusive una

[2] *HMM*, I, pp. 24-27; IX, pp. xvii-xviii. Véase especialmente Ros, "Cosío Villegas' *Historia moderna de México*", pp. 274-282.

respuesta parcial, en forma de hipótesis, nos ayudará a comprender y valorar mejor la obra. La génesis de la *Historia moderna* data de la década de 1940, periodo que presenció no sólo la famosa transición de la política pública desde el agrarismo hasta la industrialización urbana, sino también una "toma de conciencia" intelectual de quienes se interesaban en la historia, la identidad cultural y el destino de México como nación. La emigración española había comenzado a ejercer su influencia en los círculos intelectuales y académicos. Se estableció El Colegio de México, tuvo lugar un rejuvenecimiento de los estudios históricos y filosóficos en la Universidad, Leopoldo Zea publicó sus obras sobre el positivismo, Edmundo O'Gorman se puso a indagar el significado de América y la "crisis de la ciencia histórica". Estos acontecimientos fueron parte de un brillante despertar de la conciencia nacional en el México contemporáneo.[3] Fue en este contexto intelectual donde Daniel Cosío Villegas, en 1947, publicó "La crisis de México", con lo que inició su carrera de ensayista político. Al año siguiente, el 1 de julio según se nos dice, inició las investigaciones acerca de la historia "moderna" de México.

A menudo se ha descrito en términos institucionales y profesionales la fundación del Seminario de Historia Moderna, como el esfuerzo que hizo Cosío por superar lo que a su juicio había llevado a una decadencia la historiografía mexicana y a un serio retroceso la preparación de los historiadores y la preservación de los materiales, resultado todo ello de los años de desorden revolucionario (III, p. xvi). Aunque sea indiscutiblemente cierto que estos motivos tuvieron importancia a medida que la empresa se fue llevando a cabo, sus comienzos no pueden comprenderse exclusivamente dentro de los límites de la profesión de historiador. La *Historia moderna* fue más bien el esfuerzo realizado por una figura pública e intelectual recién llegada al campo de la historia en busca de orientación en el pasado para una nación en crisis.[4]

[3] Phelan, "México y lo mexicano", pp. 309-318; Hale, "The History of Ideas", pp. 59-70 [en este volumen: "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea"].

[4] Por lo menos dos de las obras anteriores de Cosío tuvieron contenido histórico, aunque sus miras fueron claramente diferentes en lo que escribió después de 1947. Véase Cosío Villegas, *La cuestión arancelaria en México* y "La riqueza legendaria de México".

Nacido en 1898, Daniel Cosío Villegas tenía 22 años cuando la revolución ingresó en lo que él llama fase segunda o "reformista". Brillante estudioso de filosofía, sociología, derecho y economía, Cosío desempeñó diversos cargos docentes en los primeros años de la década de 1920, y mantuvo estrechas relaciones y colaboró con los principales intelectuales de México, con hombres tan diversos como Manuel Gómez Morín, Vicente Lombardo Toledano, Alfonso Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes. Se ha expresado con orgullo de "mi generación", aquellos intelectuales cuya juventud coincidió con la "primavera" o los "buenos años" de la Revolución mexicana; y nos cuenta que él y sus amigos estaban deseosos de "hacer algo" por el México nuevo.[5] Fue este entusiasmo colectivo por el mejoramiento social lo que tanto atrajo hacia México, en la década de 1920, a extranjeros tan sensibles como Ernest Gruening, Frank Tannenbaum, Robert Redfield y John Dewey.

Al regresar en 1928, después de tres años de estudios en los Estados Unidos, Inglaterra y Francia, y con una maestría en economía de la Universidad de Cornell, Cosío se lanzó a una multifacética carrera de académico, diplomático, economista y editor. En 1934 fundó la revista titulada *El Trimestre Económico* y una gran casa editorial, el Fondo de Cultura Económica. Como encargado de negocios de la legación mexicana en Portugal, inició en 1937 el proyecto de invitar a México a un grupo escogido de intelectuales españoles.[6] Al año siguiente, fue co-fundador de La Casa de España en México. Cosío Villegas se vio absorbido por el vacío intelectual, académico e institucional creado por la revolución, e hizo una carrera extraordinaria en las décadas de 1920 y 1930, en el corazón mismo de la renovación no política de la vida mexicana.

Al parecer, Cosío sintió una aguda decepción por los nuevos rumbos que tomó el país después de 1940, a los que llama fase "desarrollista"

[5] Véase la introducción biográfica de Cosío a sus dos tomos de *Ensayos y notas*, pp. 17-22. También Cosío Villegas, "The Mexican Revolution", pp. 29, 33-34.

[6] Fagen, *Exiles and citizens*, pp. 28-29. Hay dos listas: Krauze, "Datos personales", y Uribe de Fernández de Córdoba, "Ensayo de cronobibliografía", pp. 5-31.

de la revolución. Esta decepción fue la base de su ensayo de 1947. "Las metas de la revolución se han agotado", escribió, "hasta tal punto que el propio término de *revolución* ha perdido su significado".[7] En pocas palabras, para Cosío estas metas eran la democracia política, la justicia económica y social y la defensa de los intereses nacionales contra los extranjeros, metas que habían quedado deformadas, confundidas o hechas a un lado en la fiebre del desarrollo económico. Advirtió que México tenía que volver a estos objetivos, porque si no la regeneración vendría del exterior, desde los Estados Unidos, y "el país perderá gran parte de su identidad nacional".[8]

Cosío introdujo en este ensayo un tema que ha ocupado un lugar medular en su pensamiento desde entonces y es ahora un lugar común para quienes estudian a México; a saber, que después de 1940 el país ha revertido a las prioridades y a muchas de las características del régimen de Porfirio Díaz. Lo que más le dolió (y ha seguido afligiéndolo) del neoporfiriato fue la incapacidad en el liderato, el marchitamiento de las instituciones democráticas, la difundidísima corrupción y el servilismo en el gobierno. Hizo referencia especial a la "tesis inocente" de Francisco I. Madero, en 1910, la "creencia en que la vida política, la libertad y la democracia tenían un valor más grande aún que el progreso material".[9]

Es patente que existió una vinculación íntima entre la preocupación de Cosío por el presente y su decisión de estudiar la época de Porfirio Díaz. Pero como ni Díaz ni su régimen surgieron de la noche a la mañana, plenamente maduros, en 1876, como parece indicar gran parte

[7] Cosío Villegas, "La crisis de México", p. 17. Publicado por primera vez en *Cuadernos Americanos* (32 [1947], pp. 29-51), el ensayo se reimprimió también en *Excélsior* y provocó muchas polémicas en la prensa. Véase el legajo de recortes de periódicos correspondiente a Daniel Cosío Villegas en la biblioteca de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público. Algunos de estos artículos se encuentran también en Ross (comp.), *¿Ha muerto la revolución mexicana?*

[8] Cosío Villegas, "La crisis de México", p. 43.

[9] Cosío Villegas, "La crisis de México", p. 5. Añadió que la Segunda Guerra Mundial se había librado por una idea idéntica a la de Madero.

de la bibliografía apologética, Cosío amplió su indagación de manera que incluyese toda la era, desde la restauración de la república en 1867, hasta la ruina del régimen de Díaz en 1910.[10]

El objetivo de Cosío no coincide con el de los estudios históricos más estrechamente definidos y analíticos de nuestro tiempo. En los años de su plena madurez decidió lanzarse decididamente al estudio de la historia, a manera de expediente para hacer comprender al público lo que para él era una crisis nacional, al mismo tiempo que trató de descubrir, por primera vez, la documentación de un gran espacio de años. Su empresa nos recuerda la gran tradición de la historiografía del siglo XIX, de los Macaulay, Guizot, Fustel de Coulanges, o de su compatriota Lucas Alamán. El compromiso personal y la mira de servicio público que se descubren tras su obra constituyen uno de sus rasgos notables.

Por más compleja que pueda ser la interpretación que nos da Cosío de la era de 1867 a 1910, el ingrediente fundamental de esta interpretación es un apego al liberalismo constitucional. El constitucionalismo de Cosío se revela no sólo en los volúmenes I, VIII y IX *(La vida política interior),* sino también en sus numerosos ensayos políticos e históricos, publicados desde 1947. La *Historia y* los ensayos se refuerzan mutuamente y deberían examinarse juntos. El meollo del argumento de Cosío es que la república restaurada, la era de los presidentes Benito Juárez (1867-1872), Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876), y el interino José María Iglesias (1876), fue un punto culminante de la historia política mexicana. Considera a esa década como modelo político a causa de la calidad intelectual y moral de sus dirigentes, la independencia de sus instituciones representativas (el congreso y los tribunales), y el vigor de su prensa libre.

La república restaurada es, para Cosío, el comienzo de la historia "moderna" de México, pues constituyó el primer intento de gobernar constitucionalmente el país. La constitución de 1857 se convirtió en una suerte de estandarte sagrado (I, p. 67) para los victoriosos jefes li-

[10] Hay una presentación anterior de este razonamiento en COSÍO VILLEGAS, "El porfiriato. Su historiografía o arte histórico", p. 125.

berales de 1867. En un ensayo suyo consagrado a la constitución, clave para entender su liberalismo, Cosío se convirtió en el campeón de la carta constitucional y de los hombres que la compusieron, en contra de sus detractores porfirianos, como Justo Sierra y Emilio Rabasa. El congreso constituyente de 1856, escribió, es la única página de nuestra historia en la cual "México da la impresión de un país maduro, plenamente enclavado en la democracia y en el liberalismo de la Europa occidental moderna".[11] La constitución de 1857 le dio a México su primera traza de "modernidad" (III, pp. xxvi-xxvii).

No obstante la admiración que siente por Sierra y por Rabasa, como intelectuales y como escritores, cree que su influencia ha sido nociva. Son "los dos grandes pilares en que se sustenta la justificación histórica del porfiriato".[12] Para las intenciones de Cosío, tiene importancia capital el llevar a cabo una revisión de la opinión de Rabasa de que Benito Juárez, como Porfirio Díaz, se vio obligado a convertirse en dictador extralegal a causa de las limitaciones fijadas al ejecutivo en la constitución de 1857. El punto de partida de Cosío en la *Historia moderna* es la distinción entre la república restaurada como democracia política y el porfiriato como tiranía política. Esta distinción ha ejercido gran influencia en el conjunto de la obra y ha afectado su orientación fundamental, su organización y su división en periodos.

No obstante, hay ambivalencia en su interpretación, pues también ha recalcado que la república restaurada fue el antecedente del porfiriato. El tema central del volumen I es el de la "relajación constitucional", el proceso por el cual la autoridad del ejecutivo se recuperó de su extrema debilidad bajo la constitución. Juárez y Lerdo, al restablecer el senado y asumir poderes extraordinarios para sofocar las rebeliones regionales e intervenir en los estados, contribuyeron a la relajación constitucional. Esto lleva a Cosío a sacar en conclusión, muy a su pesar, que la repúbli-

[11] Cosío Villegas, *La constitución de 1857 y sus críticos,* p. 162.

[12] Cosío Villegas, *La constitución de 1857 y sus críticos,* p. 62. Las ideas de Sierra se expresaron primordialmente en el periódico *La Libertad* en 1878-1879; las de Rabasa en *La constitución y la dictadura* (1912).

ca restaurada "empalma perfectamente con el porfiriato: entre la una y el otro no hay solución de continuidad, y menos, muchísimo menos, una «falla» histórica".[13] En los volúmenes VIII y IX traza el crecimiento continuo de la autoridad central a través de la débil primera presidencia de Díaz (1877-1880), el régimen más fuerte de Manuel González (1880-1884) y, por último, la segunda presidencia de Díaz, después de la cual se mantuvo la autoridad absoluta desde 1888 hasta 1910.

Sin embargo, Cosío se esfuerza notablemente por justificar la suspensión de las garantías constitucionales antes de 1876, y las considera como la única manera de mantener la paz y la estabilidad frente a un número excepcional de rebeliones, las más importantes de las cuales fueron las encabezadas por el propio Porfirio Díaz.[14] Afirma que las leyes extraordinarias se instituyeron selectivamente tan sólo después de un libre debate en las cámaras y de un abierto escrutinio por parte de la prensa. Enumera tales leyes y el acontecimiento concreto que ocasionó cada una de ellas, y calcula que estuvieron en vigor en total sólo 49 de los 120 meses de la década (I, pp. 347-350). Por consiguiente, a pesar de la ambivalencia y aun de algo de contradicción, Cosío se aferra firmemente a su argumento de que lo que distingue a Juárez, Lerdo e Iglesias de Porfirio Díaz y sus partidarios fue el respeto que el primer grupo manifestó por el derecho, hasta el extremo de la veneración.[15]

[13] *HMM,* I, p. 346. El primer ensayo de Cosío sobre la literatura política del México moderno mencionó el año de 1867 como el año inicial del porfiriato, el punto en el que terminó la carrera militar de Porfirio Díaz y comenzó su carrera política, definición que Cosío abandonó después. Véase Cosío Villegas, "El porfiriato. Su historiografía o arte histórico", pp. 119 y 125. La continuidad del poder central fue uno de los principales puntos establecidos anteriormente por Frank A. Knapp en *The Life of Sebastián Lerdo de Tejada*, pp. 120-121.

[14] Cosío Villegas hizo hincapié en estas revueltas en *Porfirio Díaz en la revuelta de la Noria* (1953), su estudio piloto para la *Historia moderna*.

[15] *HMM,* VIII, pp. 104-105. Véase también I, 476-477, donde Cosío distingue entre la dictadura en la que el derecho proporciona la fuente y, en última instancia, la limitación de la autoridad excepcional y la tiranía, que es simplemente el poder por encima de la ley. Desarrolla el tema también en "El Porfiriato. Era de consolidación", pp. 86-87.

Para completar el cuadro de liberalismo de Daniel Cosío Villegas, señalaré dos rasgos obvios, pero importantes: primero, su anticlericalismo y, segundo, su rechazo del liberalismo decimonónico en cuestiones socioeconómicas. El anticlericalismo de Cosío no se hace patente en la *Historia moderna,* debido en parte a que no se examina mayormente la iglesia institucional en ninguno de los volúmenes (una deficiencia profunda y notoria), pero sí está incorporado en la estructura misma de su interpretación. Se necesitó una reseña del volumen I, obra de un observador clerical muy sensitivo, para recordarnos "aquel punto de vista liberal", muy metido en el alma de don Daniel, por el cual entendía la referencia de Cosío a la "reacción conservadora" como el "enemigo interno" del victorioso partido liberal, al cual, a su vez, Cosío equiparaba al país mismo.[16] Sólo ocasionalmente salen a la superficie los sentimientos de Cosío, y además, aparecen en los ensayos, no en la *Historia.* En 1957, criticó la tendencia de los escritos conmemorativos del centenario de la constitución a atenuar el anticlericalismo de Juárez porque la iglesia católica "ha vuelto a ser intocable".[17] Una década antes, y con un tono que nos hace recordar el mural que Orozco pintó de Juárez, se imaginó que si la derecha volviese al poder, "la mano peluda, la garra de la iglesia, saldrá al descubierto, con todo su apetito de poder, todo su oscurantismo incurable respecto de los problemas del país y de sus mejores hombres".[18]

Daniel Cosío Villegas califica frecuentemente a la revolución mexicana como un rechazo del liberalismo del siglo XIX, con lo cual se refiere, por supuesto, a la economía del *laissez-faire* y al abstencionismo estatal en materia de política social. Cosío forjó sus ideas socioeconómicas durante su carrera pública desde 1920 hasta 1940, y nunca ha visto con simpatía el resurgimiento del liberalismo económico después de la Segunda Guerra Mundial. Uno de los elementos de su censura del neoporfiriato es el de que el Estado se ha convertido en "prisionero de

[16] Bravo Ugarte, José, "Reseña" de *HMM* (1955), p. 243.
[17] Cosío Villegas, *La constitución de 1857*, p. 14.
[18] Cosío Villegas, "La crisis de México", p. 39.

la empresa privada".[19] De igual manera caracteriza al régimen de Díaz como una era de desenfrenado individualismo, que dio como resultado injusticias sociales y económicas. Aunque reconoce que el liberalismo económico fue también la filosofía de la república restaurada, Cosío considera que era natural en aquel tiempo, y estaba en armonía con el régimen del individualismo político legalizado. Por otra parte, "el individualismo social porfiriano, el concepto de que el individuo poco o nada debía a la colectividad, resultaba grotesco frente a la sumisión política a una tiranía".[20]

Las diversas suposiciones que proporcionan un punto de partida para la *Historia moderna* pueden descubrirse también como partes de la interpretación cíclica que hace Cosío del curso del país desde la independencia. Afirma que México ha oscilado entre los dos objetivos principales de la civilización occidental moderna, el de la libertad política y el del bienestar material, o el del progreso político y el progreso económico. En esta tarea, México, como todos los demás países de América Latina, se encontró en desventaja inicial, pues tenía que destruir la herencia española al mismo tiempo que debía levantar un nuevo sistema político (I, p. 45). De tal modo, el periodo que llega hasta 1867 constituyó una búsqueda exclusiva de la libertad política, aunque implicara el estancamiento económico y la persistencia de los monopolios. El régimen de Díaz, por otra parte, sacrificó la libertad política en un avance espectacular en pos del progreso económico. El ciclo comenzó de nuevo cuando Madero se rebeló contra la tiranía política porfiriana, y por desgracia el país después de 1940 volvió a perseguir la meta

[19] Cosío Villegas, "The Mexican revolution", p. 34.

[20] *HMM,* IV, p. xxviii. La distinción que hace Cosío entre la república restaurada y el porfiriato en materia de política socioeconómica podría compararse con el debate entre Luis González y Moisés González Navarro. González Navarro acusó a su colega de idealizar (en el volumen III) el contenido agrarista de algunos programas liberales de 1857 a 1867, olvidándose de que en realidad el régimen de latifundios se vio reforzado por los supuestos teóricos del *laissez-faire,* comunes tanto a la república restaurada como al porfiriato. González Navarro, "Crítica de una historia social", pp. 406-423.

primaria del progreso económico.[21] La interpretación general de Cosío, una vez más, destaca y singulariza a la república restaurada al considerarla como era en la cual se llevó a cabo un esfuerzo noble, aunque sin éxito, para perseguir a la vez ambos objetivos (I, pp. 56-57; IX, p. xix). Desde 1947, Cosío ha tenido la esperanza de que México encuentre el equilibrio buscado por Juárez y sus colegas después de 1867. En la mente de Cosío no ha cabido nunca la menor sombra de duda acerca de cuál es la meta más importante, pues, como escribió en 1951, "La libertad individual, pero no la riqueza, es un fin en sí mismo... el más imperioso que el hombre puede contemplar".[22] Es patente que Daniel Cosío Villegas concibió su *Historia moderna* como auxiliar en la búsqueda de las prioridades nacionales.

En tanto que el compromiso nacional y los fines de servicio público de Cosío Villegas son un rasgo notable de su obra, el otro es su gigantesca documentación. El uso de fuentes en los diversos volúmenes resulta impresionante conforme a cualquier criterio de medición que se aplique, y es una de las razones justificables del fuerte aplauso que se le ha tributado. Además de los libros, folletos, periódicos, textos legislativos e informes de las dependencias nacionales y estatales, los autores aprovecharon muy bien el centenar de tomos que abarcan los debates parlamentarios del periodo. La mayoría de los volúmenes de la *Historia* se basan en por lo menos unos cuantos materiales manuscritos, pero su amplio uso está limitado a aquéllos escritos por el propio Cosío, especialmente los V, VI, VIII y IX. No sólo consultó los papeles de personajes tales como Manuel Escobedo, Vicente Riva Palacio, Ignacio Vallarta, Madero e Iglesias, sino que fue el primer historiador que utilizó los 675 000 documentos que existen en el archivo recientemente abierto de Porfirio Díaz. Además, para los volúmenes que se ocupan de las relaciones exteriores se consultaron múltiples archivos: figuran

[21] "Díscolos y amargados", en *Excélsior* (21 de marzo, 1969); reimpreso en Cosío Villegas, *Labor periodística*, p. 318. Véase también la entrevista con Cosío en *Excélsior* (25 de octubre, 1969).

[22] Cosío Villegas, "El México de Tannenbaum", p. 159.

destacadamente manuscritos de los Estados Unidos, Francia, España, Inglaterra, Guatemala y México.

Atestiguan la importancia de las fuentes en la *Historia moderna* las diversas bibliografías que preparó Cosío sobre historia política, publicadas en cuatro ediciones cada vez más completas entre 1949 y 1972, además de una exhaustiva guía de los materiales para la historia diplomática mexicana.[23] Nota aparte merece la compleja compilación y análisis de las estadísticas demográficas del volumen IV y de las estadísticas económicas del volumen VII, las cuales, en ambos casos, dieron lugar a publicaciones colaterales.[24]

Se han hecho muchos comentarios sobre la forma en que se recurrió a los testimonios de la prensa de la ciudad de México, especialmente de parte del propio Cosío Villegas, en los volúmenes consagrados a la política interior. Aunque haya reconocido que su uso de la prensa puede ser "desmesurado", nunca ha vacilado en su convicción de que es una fuente que posee un valor único. No es difícil de entender la razón de esta convicción, si la relacionamos con la visión liberal que tiene Cosío de la política y de la historia, en cuyo corazón alienta una prensa libre y vigorosa. La carrera de Cosío como ensayista político, que se ha desarrollado al mismo tiempo que su carrera de historiador, ha incluido en años recientes una incursión extraordinaria en el periodismo. Los penetrantes discernimientos y los juicios independientes que emanan de su columna semanal en el periódico *Excélsior* (18 de agosto de 1968 a 2 de abril de 1971) son un rasgo único en la semicontrolada prensa mexicana.[25]

La existencia de una prensa libre durante la república restaurada le hace sentir un especial atractivo por esa era, y es en su volumen I

[23] Cosío Villegas, "El porfiriato. Su historiografía"; *La historiografía política del México moderno* (1953); *Nueva historiografía política del México moderno* (1966); *Última bibliografía política de la historia moderna de México* (1972); *Cuestiones internacionales de México. Una bibliografía* (1966).

[24] Seminario de historia moderna de México, *Estadísticas económicas del porfiriato* (1956, 1960 y 1964).

[25] Véase la útil discusión de estos artículos (reunidos después y publicados con el título de *Labor periodística*), en Ross, "Daniel Cosío Villegas y el ensayo político", pp. 33-47.

de la *Historia moderna* donde se le puede criticar con mayor justicia por confiar demasiado en los periódicos y por reproducir en el texto grandes trozos de comentarios contemporáneos. Esta tendencia es menos notable en los volúmenes VIII y IX, en parte porque el uso de la prensa está equilibrado por una utilización mayor de manuscritos y de otras fuentes. Se debe también esto último a que la prensa misma quedó cada vez más controlada entre 1876 y 1910 y en consecuencia aparecieron comentarios menos inteligentes y menos críticos. Es evidente que Cosío Villegas siente una especial afinidad con los periodistas liberales de fines del siglo XIX, José María Vigil, Enrique Chávarri, Daniel Cabrera, Joaquín Clausell, y especialmente Francisco Zarco ("ese monstruo de madurez y de buen juicio"), y que cita sus opiniones con especial deleite.[26]

Cosío ha considerado siempre a la prensa como fuente "primaria", junto con los documentos gubernamentales y los manuscritos de diversas clases, en contraposición a los libros y los folletos (sin exceptuar las publicaciones contemporáneas), que son fuentes "secundarias".[27] Los primeros proporcionan "datos o hechos"; los segundos "opiniones". Me parece difícil de aceptar esta distinción, especialmente cuando se la yuxtapone a la implicación de Cosío de que como la prensa durante la república restaurada era libre y se expresaron en ella todos los matices de la opinión política, es una fuente intrínsecamente superior para la redacción de la historia política (I, p. 38). Las declaraciones que hace un individuo a la prensa, o en un discurso en el congreso, o, si a eso vamos, en un informe ministerial, ¿no deben ser consideradas por el historia-

[26] *HMM*, I, p. 249. El procedimiento característico de Cosío al discutir, por ejemplo, las relaciones de Díaz con los gobernadores de los estados, o sus mensajes al congreso, es el de describir lo que ocurrió o lo que se dijo, tomándolo o bien de manuscritos de Díaz, o bien de la prensa "oficialista", seguido de un comentario crítico desde un punto de vista "democrático", "independiente" o "liberal". A este respecto, Cosío cita especialmente de *El Monitor Republicano* (por lo que toca a los acontecimientos anteriores a su desaparición en 1896). Véase *HMM,* IX, pp. 99, 102, 106, 112, 350. El resultado puede ser la implicación de que la resistencia de la prensa a Díaz parecía más fuerte e influyente de lo que realmente fue.

[27] *HMM*, I, p. 35; IX, pp. 944-945. Sus bibliografías publicadas por separado se limitan a fuentes "secundarias" aunque comprenden numerosos libros y folletos escritos entre 1867 y 1910, junto con materiales posteriores a 1910.

dor, de la misma manera como "opiniones" expresadas por ese mismo individuo en un folleto o en un libro contemporáneo? ¿No pondrán de manifiesto, tales testimonios, suposiciones semejantes que el historiador debe ponderar con un grado igual de espíritu crítico? Aunque el efecto práctico de la clasificación de fuentes que hace Cosío tal vez sea difícil de discernir, teóricamente esta clasificación puede llevarnos a sostener el punto de vista muy discutible de que la opinión periodística nos proporciona un ángulo insuperable para llegar a la comprensión de la realidad política.

Cualesquiera defectos que puedan descubrirse en el uso que hace Cosío de la prensa, su predilección por la misma lo ha llevado a emprender algunos estudios sólidos, sutiles y dilatados de los periódicos del porfiriato.[28] En estos estudios se subraya no sólo la lucha de los periódicos de la oposición en contra del régimen autoritario, sino también el cambio decisivo que se produjo en la prensa misma al ser fundado *El Imparcial* por obra de Rafael Reyes Spíndola en 1897. El periódico independiente, doctrinario, de circulación limitada, cedió su lugar al periódico barato, noticioso, de circulación masiva, dependiente del gobierno. El hincapié que hace Cosío en la tradición decimonónica de la prensa libre parece ser, en parte, una reacción al surgimiento y al predominio del periodismo "industrial" en México.[29] Tal vez haya llevado a cabo sus propios esfuerzos periodísticos con la esperanza de revivir en el México contemporáneo algunas de las cualidades de la prensa anterior a 1897.

A principios de su labor historiográfica, Daniel Cosío Villegas hizo una sorprendente declaración en torno al método, cuya inspiración atribuyó a Fustel de Coulanges, el medievalista francés de fines del siglo XIX. Cosío nos dice que su propia meta como historiador es la de recrear el pasado hasta el punto ideal de hacerle sentir al lector que él es un testigo, hasta un actor, de los acontecimientos pintados en el relato. Y

[28] *HMM*, IX, pp. 229-274, 525-595. Véase también el tratamiento más breve, pero no menos valioso, de González Navarro (*HMM*, *IV,* pp. 675-682).

[29] COSÍO VILLEGAS, "The press and responsible freedom in Mexico", pp. 272-280.

para ello, he maniobrado de modo que no sea yo, el escritor del relato, el historiador, quien hable, sino la historia misma".[30]

Como Cosío no ha dicho mayor cosa desde 1953, explícitamente, en torno a la cuestión del método, es difícil saber si todavía se apega a este credo de la historiografía científica de fin de siglo; pero no cabe duda de que ha ejercido una influencia importante en la elaboración de la *Historia moderna*.

Es paradójico que una obra que se originó en las convicciones profundas y apasionadas de su director acerca de los problemas del país debiese guiarse por una filosofía en la cual se permite a los hechos que hablen por sí mismos. Pero es una paradoja consustancial a gran parte de la historiografía del siglo XIX, con la que la *Historia moderna* tiene algunos puntos de semejanza. La teoría del dejar que los hechos hablen por sí mismos no sólo nos ayuda a comprender la decisión de Cosío de que la obra descansase sobre una cantidad enorme de documentación, sino también su aguda distinción entre fuentes que nos proporcionan datos o hechos y las que nos proporcionan opiniones, o hechos "en bruto o desnudos", en oposición a los "trabajados u ornados" (I, p. 35). Una de las características sobresalientes de la *Historia* es una suerte de veneración por los hechos o datos. La aplicación de la teoría de Cosío ha contribuido a formar una de las principales cualidades de la obra (que más adelante comentaré), a saber, su tono objetivo y, especialmente, su tratamiento del porfiriato en sus propios términos, exento de la acostumbrada perspectiva revolucionaria. Pero la teoría puede ser también una de las razones que explican la dimensión de la obra, que para el gusto moderno es excesiva. Podría sacar uno en conclusión, lógicamente, que si el objetivo de la historiografía es dejar que los hechos o datos hablen por sí mismos, entonces ¿por qué no incluir todos los hechos o datos en vez de una simple selección? Además, si el historiador ha de apartarse de su trabajo, entonces, ¿cuál es la base teórica de su selección

[30] COSÍO VILLEGAS, *Porfirio Díaz,* p. 13. Fustel, dice Cosío, solía prohibir a su auditorio que le aplaudiesen en sus conferencias, porque en realidad aplaudirían a la historia y no a él, y hacerlo sería absurdo.

o limitación de los datos? Hay momentos en que el lector siente que es víctima de que se hayan puesto en práctica tales suposiciones.[31]

La obra en su conjunto se ve afectada no sólo por las suposiciones metodológicas de Daniel Cosío Villegas, sino todavía más por algunos aspectos de su interpretación sustantiva. En efecto, podría decirse que la *Historia moderna de México* no es una obra, sino dos, y tal vez inclusive tres. Aun cuando todos los volúmenes se basan en una formidable documentación, en su organización, sustancia y estilo de presentación existe una clara diferencia entre los tomos consagrados a la política interna (I, VIII, IX), escritos por el propio Cosío, y los que compusieron sus colaboradores en materia de historia social y económica (II, III, IV y VII). Los volúmenes políticos son interpretativos y de forma narrativa, aun cuando no se ajusten a una exposición estrictamente cronológica. Por otra parte, los volúmenes sociales y económicos están por lo general desprovistos de toda interpretación patente y su exposición es invariablemente "temática". Aun cuando la calidad de estos últimos volúmenes y de los capítulos que los forman varía considerablemente, comparten todos una debilidad común que no se advierte en los volúmenes de Cosío, a saber, que los autores, en vez de dominar su vasta cantidad de datos, tienden a verse dominados por la misma. Esto puede ser resultado, en parte, de la influencia de la teoría de dejar que los hechos hablen por sí mismos, que al parecer guió el trabajo del seminario. Los autores más jóvenes, de edades comprendidas en su mayoría entre los 20 y los 30 años cuando comenzó el proyecto, presumiblemente no habían compartido el compromiso personal y el impulso interpretativo de Cosío y, de tal modo, estaban más dispuestos que el propio Cosío a interpretar literalmente la máxima. Por consiguiente, su producto es enciclopédico en sus alcances y en su presentación, y, con algunas excepciones notables, flojo en conceptos, interpretaciones o conclusiones. Señala la diferencia entre los volúmenes políticos y los socioeconómicos

[31] Véase McAlister, reseña de *HMM,* VI, pp. 436-448. En el extranjero se dice en broma (y yo comparto la opinión) que don Daniel debería conseguir para sus lectores becas de tiempo completo.

el hecho de que las introducciones interpretativas de todos los volúmenes están escritas por el propio Cosío Villegas.

Sin embargo, hay que señalar que la *Historia moderna,* que yo sepa, carece de precedentes como gran obra en colaboración. Por ejemplo, no se la puede comparar con la *Cambridge Modern History,* ni con *Peuples et civilizations,* ni con *The American Nation,* porque a diferencia de quienes colaboraron en la ejecución de estas obras, los autores mexicanos carecieron virtualmente de una base monográfica moderna sobre la cual levantar su obra. Mientras que las obras antes citadas fueron esencialmente síntesis de investigaciones previas, la *Historia moderna* tuvo que ser a uno y el mismo tiempo investigación fundamental y síntesis.[32] Tampoco debemos comparar a *la Historia moderna* con *México a través de los siglos* (1888-1889), de múltiples autores, que no pretendió ser más que una crónica política. Las insuficiencias de la *Historia moderna* deben apreciarse siempre por comparación con la magnitud de la obra emprendida. En cierto sentido, los dos gruesos volúmenes (V, VI) consagrados a las relaciones exteriores de México con Guatemala, América Central, Estados Unidos y Europa, escritos por el propio Cosío, constituyen una tercera obra dentro de la totalidad. Aunque hayan surgido naturalmente dentro de su experiencia diplomática, aparentemente son producto de una idea posterior; al menos, un tratamiento por separado de las relaciones exteriores no figuró en el plan original (I, 23). Por supuesto, estos volúmenes enriquecen enormemente el conjunto; forman parte importante de la revisión que la *Historia* nos ofrece de nuestra

[32] Las únicas predecesoras importantes de la *Historia moderna* son las obras de Ricardo García Granados, *Historia de México* (1923-1928) y Valadés, *El porfirismo* (1941-1947). La primera nos ofrece un relato útil, pero indocumentado de toda la época, y a menudo hace hincapié en acontecimientos que afectaron personalmente a García Granados. Probablemente fue el primero en emplear el concepto de "república restaurada". La historia de Valadés abarca bien el porfiriato y se basó en una documentación considerable, pero los juicios frecuentes del autor la echan a perder. No abundan las monografías anteriores. Aparte del estudio que Knapp hizo de Lerdo, podríamos citar a Pletcher, *Rails, Mines and Progress*; Turlington, *Mexico and her Foreign Creditors*; los diversos estudios de J. Fred Rippy acerca de las inversiones; Tischendorf, *Great Britain and Mexico*, y varias disertaciones norteamericanas recientes utilizadas por Cosío Villegas en *HMM,* IX.

comprensión del régimen de Díaz (del que hablaré más adelante). Lo sustancial de estos volúmenes tiene que ver, en muchos puntos, con cuestiones importantes de los volúmenes políticos y económicos. Sin embargo, a pesar de todo su valor, son esencialmente algo que está separado del resto, tanto en su organización como en su interpretación.

La consecuencia principal de las suposiciones interpretativas de Cosío en la elaboración de la *Historia* tiene que ver con la distribución en periodos, es decir, con la separación fundamental que hay en la obra entre la república restaurada y el porfiriato. Hemos visto que, para Cosío, el problema principal del México contemporáneo es de naturaleza política.[33] De igual manera, el hilo central de la historia moderna de México es la política; y de su distinción original entre la república restaurada "democrática" y el "tiránico" porfiriato, provienen la división del trabajo y muchas de las virtudes y las deficiencias de la *Historia* considerada en su conjunto. Las discusiones en torno a la periodización de Cosío tienden a concentrar su atención en la justificación de 1867 o 1910, en contraposición a 1857 o 1908 o 1920 (I, pp. 11-13; IX, pp. xiii-xiv). Sin embargo, el problema no se presenta en relación con las fechas terminales de la historia moderna de México, sino más bien en relación con la fecha de 1876, punto de inflexión político que fue impuesto rígidamente también al tratamiento de los temas económicos y sociales.

¿El carácter político de los regímenes antes y después de 1876 fue lo suficientemente diferente como para justificar la división de la historia del desarrollo de los ferrocarriles en dos segmentos, ambos por el mismo autor?[34] ¿No es la historia de la educación, desde 1867 hasta 1910,

[33] Véase, por ejemplo, Cosío Villegas, *El sistema político mexicano.* Es un análisis revisado de la política mexicana, presentado primero en forma de diversas conferencias dictadas en la Universidad de Texas.

[34] Cosío se da cuenta del problema, pues en la introducción a *HMM*, II, afirma (al hablar de la política de ferrocarriles) que lo que dice Calderón demuestra cómo la república restaurada es el antecedente del porfiriato (p. 20); sin embargo, subraya de nuevo el carácter "democrático" de la primera (p. 18) y habla del último diciendo que es una "degeneración de la república restaurada" (p. 21). Véase Scholes, "Reseña" de *HMM,* II, pp. 400-401. No

una sola pieza, como lo son las historias de la inversión extranjera, de los aranceles, de las relaciones laborales, del teatro y de la ópera? O, ¿no existen otras fechas clave más importantes que la de 1876? Podría responder que cualquier división en periodos basada en la política hace violencia a las continuidades socioeconómicas, y que sin embargo los aspectos prácticos de una obra como la *Historia moderna* exigen que aceptemos 1867 y 1910 como fechas terminales. Otro problema que resultó de la decisión en torno a la distribución en periodos es el de que no existe una uniformidad de organización o tratamiento dentro de los dos pares de volúmenes sociales y económicos. Por ejemplo, el excelente análisis de las finanzas públicas en el volumen va seguido de una exposición patentemente más floja y mecánica, por obra de un autor diferente, en el volumen VII de la obra. Un punto sustancial, la acumulativa reconstrucción de las finanzas de México por obra de tres ministros notables, Matías Romero, Manuel Dublán y José Ives Limantour, tiende a perderse.

En general, el volumen II hace el intento de relacionar diversos aspectos de la economía desde 1867 hasta 1876, en tanto que el volumen VII está tajantemente dividido en diez capítulos temáticos, de autores diferentes, lo cual impide lograr una comprensión del conjunto. Podría añadirse que el tratamiento por separado de cuestiones socioeconómicas antes y después de 1876 dio una ventaja a los autores de los volúmenes anteriores, sobre todo a Luis González y Francisco R. Calderón, pues les permitió ofrecer un fondo y un contexto válido para toda la era, en tanto que los autores del porfiriato se vieron a menudo reducidos a desempeñar el papel de suministradores de datos. Son notables excepciones, a este respecto, el estudio de Moisés González Navarro, que aparece en el volumen IV, sobre tenencia de la tierra, y el ampliamente

---

me parece convincente el alegato anterior de Cosío (en *HMM,* I, p. 23) para la solución de continuidad de la historia económica y social en 1876 con fundamento en los cambios que correspondieron a la turbulencia de la vida política en la república restaurada y la calma que prevaleció en el porfiriato, cambios socioeconómicos moderados hasta 1876 y cambios más grandes y más importantes después.

fundamentado análisis que hace Nicolau d'Olwer de las inversiones extranjeras en el volumen VII.

Es importante señalar que la exposición de las relaciones exteriores no toma en cuenta el rompimiento de la continuidad de 1876. De hecho, Cosío reconoce explícitamente la continuidad de la política exterior mexicana según la formuló Juárez en 1867 y sólo gradualmente la modificaron sus sucesores, antes de que Díaz, en 1888, la abandonase.[35] La historia magistral que nos traza Cosío de las relaciones exteriores se ve reforzada por el hecho de que la era se considera como un conjunto, al tiempo que las historias de la sociedad y de la economía tienen la falla de no hacerlo. La fragmentación hace difícil la comprensión del cambio socioeconómico y, además, hace patente la primacía de lo político. La narración de Cosío, interrumpida en el punto lógico de inflexión que es la fecha de 1876, subraya el cambio, pero a menudo nos perdemos el sentido de la relación entre la política y otros asuntos. Un ejemplo notable es que la explicación que se da de la caída del régimen de Díaz se expresa por completo en términos políticos en el volumen IX y no se la trata en lo más mínimo en los volúmenes IV y VII.[36]

Hemos señalado la complejidad de la interpretación que hace Cosío de la historia moderna de México basada en una ambivalencia respecto de la relación entre la república restaurada y el porfiriato. Esta complejidad queda demostrada con mayor claridad aún en la obra maestra de la *Historia moderna*, a saber, la historia política de los años 1876 a 1910, redactada por Cosío. Aun cuando no haya renunciado al liberalismo constitucional, que lo llevó a una censura inicial del régimen, Cosío Villegas nos ofrece, por vez primera, una comprensión pormenorizada y una valoración juiciosa de la política porfiriana. Su mayor logro es haber roto la barrera ideológica de 1910, haber renunciado a la pers-

[35] *HMM,* VI, pp. viii-ix. Es curioso que Cosío justifique su división en periodos de los asuntos extranjeros como una manera de contrarrestar a quienes atribuyeron a Díaz elementos de dicha política que fueron realmente desarrollados por sus predecesores. De tal modo, es coherente en su esfuerzo por acentuar la significación de la república restaurada, aun cuando invierte su manera de enfocar la periodización para hacerlo.

[36] Véase MEYER, "Reseña" de *HMM*, IX, pp. 234-243.

pectiva revolucionaria vulgar, que considera al porfiriato únicamente como un "antiguo régimen" opresor. Además, se ha producido un cambio sutil en la actitud de Cosío con respecto a Díaz y su régimen en las últimas dos décadas, un cambio que dice mucho a su favor como historiador.[37] El espíritu crítico que lo ha llevado a poner en tela de juicio las ortodoxias retóricas e ideológicas de las revoluciones permanentes le ha permitido también abrirse paso a través de estas mismas ortodoxias en su aplicación a la interpretación de la historia anterior a 1910.[38] La opinión corregida que de Díaz se forma Cosío aparece no sólo en los volúmenes VIII y IX, sino también en el V y el VI. De hecho, si acepta uno la premisa implícita de Cosío, de que la política tiene importancia primordial en la historia moderna de México, los volúmenes sociales y económicos contribuyen también a esta revisión del porfiriato, y las debilidades o fallas de estos volúmenes se convierten realmente en virtudes.

Cosío se lanza en contra de la imagen de cajón, petrificada e intemporal, que muestra siempre al octogenario Porfirio Díaz en las festividades del centenario de 1910 (VIII, p. xiv*),* y ha subrayado el cambio que, a lo largo del tiempo, sufrieron tanto el hombre como el régimen. Cosío Villegas ha hecho por el porfiriato lo que Robert C. Padden hizo por el imperio azteca y Woodrow Borah, François Chevalier y P. J. Bakewell hicieron por el siglo XVI: presenta como desarrollo una era que anterior-

[37] José Fuentes Mares comenta: "siendo irascible como es, su obra es un modelo de equilibrio, de objetividad". Fuentes Mares, "Hombre violento" en *Excélsior* (19 de febrero, 1971). Martín Quirarte ha observado cómo la ira de Cosío para con el porfiriato fue aflojando a medida que se fue adentrando cada vez más en él. QUIRARTE, "Historia política. Siglo XIX", p. 421. Véase también GONZÁLEZ NAVARRO, "Reseña" a *HMM*, IX-I y COSÍO VILLEGAS, "Réplica a Moisés González Navarro"; también los interesantes comentarios de Laurens B. PERRY, "Political historiography", pp. 458-477.

[38] Debe hacerse una importante distinción entre la interpretación constitucionalista liberal de Cosío y lo que podríamos llamar la interpretación liberal oficial de la política del siglo XIX. Esta última, como la presenta, por ejemplo, Jesús Reyes Heroles, postula una continuidad directa entre las ideas liberales del siglo XIX, así como de las ideas políticas de antes de 1867, y los programas de la revolución, olvidándose del porfiriato o interpretándolo únicamente como una suerte de *ancien régime.* Véase mi artículo "Liberalismo mexicano", pp. 457-463 [incluido en este volumen, pp. 53-60].

mente había sido interpretada tan sólo como una totalidad monolítica. Por ejemplo, vemos ahora los años que van desde 1876 hasta 1910 como ocho periodos electorales, cada uno de ellos lleno de luchas de facciones, de debates en torno a la constitución y a los cambios en la misma, de diversos grados de oposición a la perpetuación de Díaz. Los volúmenes VIII y IX nos ofrecen un cuadro claro de episodios hasta ahora oscuros de este desarrollo, como el de la reconciliación de Díaz con los "viejos liberales" durante su primer régimen, el surgimiento de Manuel González como personaje destacado por derecho propio, la formación de la Unión Liberal Nacional en 1892 como esfuerzo realizado por el "establishment" para contener el poder perpetuo de Díaz, la lucha en torno a la sucesión, que condujo a la creación de la vicepresidencia y al periodo de seis años en 1904, y al creciente conflicto entre los científicos y los gobernadores de los estados, sobre todo entre Limantour y Bernardo Reyes, en su calidad de sucesores potenciales de Díaz en 1910.

Para calificar el régimen de Díaz, Cosío se deshace de su anterior etiqueta de "tiránico", lo mismo que de la de "dictatorial" y prefiere el término más neutral de "autoritario" (IX, pp. xx-xxi). No obstante, como considera que la ampliación de la autoridad presidencial fue un proceso constante desde 1867 hasta 1888, un tema central del relato es cómo se las arregló Díaz para conservar el poder absoluto desde 1888 hasta 1910. Redujo a los gobernadores a un servilismo extremo (revelado a menudo, gráficamente, en los archivos de Díaz), limitó al congreso y maniató a la prensa, y supo enfrentarlos entre sí a los rivales potenciales de su poder. Cosío insiste en que inclusive su elite de consejeros, los científicos, no pasaban de "ser un poder secundario, derivado de la única fuente real de poder, que se llamaba Porfirio Díaz" (IX, p. 854). Al mostrar cómo Díaz no pudo o no quiso zanjar decisivamente la cuestión de un sucesor fuerte, Cosío, en efecto, sugiere que el colapso del régimen se debió tanto al conflicto interno y al debilitamiento del liderazgo como a la resistencia exterior. Cosío hace hincapié particular en el hecho de que Díaz sobrevivió a la mayoría de los subordinados capaces y dignos de confianza que tuvo (IX, pp. 494-524).

De los estudios realizados por Cosío en torno a la política exterior surge también una opinión corregida acerca del régimen de Díaz. Alega convincentemente que Díaz fue un nacionalista auténtico y no un mero lacayo de los intereses extranjeros. El gobierno republicano, después de 1867, se enfrentó a un dilema. Mantenía relaciones con una sola nación importante, los Estados Unidos, antiguo aliado en contra de la intervención europea; y sin embargo, sus dirigentes comenzaron a darse cuenta de que esta situación podría conducir a una indisputada hegemonía norteamericana en los asuntos mexicanos. Díaz y González actuaron para contrarrestar la influencia norteamericana al renovar las relaciones con Francia (1880) y con Inglaterra (1884) y, finalmente, al alentar las inversiones europeas. En sus extensos estudios de la cuestión fronteriza con Guatemala y los esfuerzos por fomentar la unión centroamericana, Cosío muestra que el régimen de Díaz intervino profundamente en los asuntos centroamericanos, en parte para compensar el apoyo que los norteamericanos daban a los intereses guatemaltecos (volumen V). Además, el nuevo régimen, ayudado por la negociación brillante y firme de Ignacio Vallarta, pudo conseguir que Estados Unidos reconociesen las condiciones mexicanas en 1878.[39] En un episodio posterior, y luego de un atento estudio de los documentos, Cosío demuestra que Díaz no comprometió el honor nacional ni permitió a los Estados Unidos ocupar la bahía de Magdalena, en Baja California, como estación de abastecimiento de carbón (VI, pp. 316-317), acusación que frecuentemente se ha levantado contra el dictador. Inclusive llega a sentir simpatía por el vacilante régimen de Díaz en sus vanos esfuerzos por persuadir a los Estados Unidos para que aceptasen la extradición de agitadores políticos y revolucionarios mexicanos.

No obstante alguna flojedad en la organización y ciertas desigualdades cualitativas, los estudios sobre economía ayudan a completar el

[39] *HMM*, VI, pp. 3-250. Cosío publicó también su historia de este episodio por separado. Cosío Villegas, *Estados Unidos contra Porfirio Díaz* y, en inglés [traducido por Nettie Lee Benson], *The United States versus Porfirio Díaz*.

cuadro corregido del porfiriato. Cosío afirma que el régimen de Díaz puso las bases de una moderna economía nacional (VII, p. xiii), generalización corroborada por los diversos capítulos. Por ejemplo, Calderón rechaza las acusaciones de que la política ferrocarrilera porfiriana estuviese guiada totalmente por los dictados de una economía de exportación y no por razones de desarrollo interior, y añade que muchas de las antiguas deficiencias de la planeación fueron problemas universales de la época, igualmente característicos, por ejemplo, de Estados Unidos (VII, pp. 630, 633). Subraya también la política clara y previsora de Limantour, que culminó décadas más tarde en la nacionalización (VII, pp. 570-571, 604-613). D'Olwer, aun cuando califique a las inversiones norteamericanas como las más "coloniales" a causa de su vinculación con la política franca de "penetración pacífica" o de "conquista económica" (VII, pp. 1013, 1167), parece dar por supuesto que la intensa inversión extranjera fue una parte necesaria y beneficiosa del desarrollo económico porfirista. La misma concepción benigna del régimen caracteriza los buenos estudios sobre moneda e industria de Fernando Rosenzweig. En pocas palabras, el volumen VII nos proporciona un punto de partida equilibrado y pormenorizado para la realización de futuras y más sutiles investigaciones.

Otro tanto podría decirse del volumen IV, el cual, por la organización de sus temas, su vasta documentación y su carencia de hincapié en el cambio, pone las bases para el estudio de la sociedad porfiriana en sus propios términos. Como el volumen no trata directamente los orígenes sociales de la revolución, nos proporciona un correctivo para las interpretaciones deformadas que subrayan únicamente la explotación social. Hay amplios testimonios de la explotación en los capítulos que consagra González Navarro a la tierra y los trabajadores, pero en este volumen exhaustivo y enciclopédico destacan también temas menos estudiados, tales como el del desafortunado programa de colonización, la expansión de un sistema laico de beneficencia, los problemas de modernización de la educación superior y la terminación del multisecular esfuerzo para lograr el desagüe de la ciudad de

México.[40] Sin embargo, los historiadores futuros tendrán que concentrar su atención en las relaciones necesarias entre lo "económico" y lo "social", pues la separación de estas categorías en la *Historia moderna* es a menudo artificial y arbitraria.

Es patente que después de 20 años de estar inmerso en la documentación del periodo 1876-1910, Daniel Cosío Villegas, como corresponde a un buen historiador, adquirió una sólida apreciación e inclusive una ocasional simpatía por el régimen de Porfirio Díaz. Al mismo tiempo, no ha vacilado en sus convicciones liberales iniciales. Una de las razones que ofrece Cosío para ampliar la exposición de la política interior hasta 1 993 páginas (de tipo más pequeño que el de los volúmenes anteriores) es la de demostrar, con todo pormenor, que las libertades públicas y la crítica del régimen –en pocas palabras, la "vida política"– se mantuvo viva a pesar de los extremos del gobierno autoritario (IX, xvi). Su afición por la prensa "liberal" como fuente, y el énfasis considerable que pone en la prensa en su amplio estudio de la oposición gradualmente creciente después de 1888 (todo el último tercio del volumen IX), apuntan el mantenimiento de estas convicciones liberales. Además, señala claramente la oposición constitucionalista liberal, desde el panfleto antirreeleccionista de 1892 escrito por Emilio Vázquez Gómez (IX, 643-646) hasta la campaña de Madero de 1908-1910. Al mismo tiempo, presta menos atención al radicalismo social de los "precursores".

En la columna semanaria que estaba escribiendo al mismo tiempo que su volumen de la *Historia,* Cosío, medio en broma, pidió que se convocase una nueva convención constitucional para el año de 1972, señalando que "el México de hoy recuerda cada vez más los últimos años del porfiriato y los albores del maderismo". Añadió que uno de los consejeros de la convención debería ser un historiador del siglo XIX, que pudiese convencer a los delegados de que "el verdadero problema de un

[40] González Navarro amplió su estudio de la colonización en una monografía publicada por separado. González Navarro, *La colonización en México*.

gobierno, de cualquier gobierno, es limitar el poder del gobernante".[41] Al terminar la *Historia moderna de México* nos queda el sentimiento de que existe una tensión no resuelta entre Cosío Villegas el historiador y Cosío Villegas el abogado y crítico de la causa liberal.

Si la hipótesis principal de este ensayo es correcta –la de que la *Historia moderna* nació de la preocupación que le causó a Cosío la crisis por la que atravesó México en la década de 1940 y su deseo de ofrecerle al país un nuevo conjunto de prioridades– podríamos entonces, finalmente, preguntarnos si la obra llegará a cumplir las esperanzas de su director. La respuesta inmediata tendría que ser un no, sobre todo porque la obra no será leída por un número suficientemente grande de personas. Cosío pretende que la *Historia* se dirige tanto al lector general como al historiador;[42] pero su enorme dimensión y su aplastante masa de información con toda seguridad desalentará a aquellos que, en generaciones anteriores, podrían haber leído a Alamán o inclusive *México a través de los siglos.* Por otra parte, los ensayos de Cosío, que a menudo presentan en forma destilada los mismos argumentos que la *Historia,* ejercerán una influencia más amplia, y tal vez a través de ellos Cosío logre llevar a cabo su misión pública. Por otra parte, el Seminario de Historia Moderna ha sido un éxito, puesto que ha producido por lo menos dos de los más destacados historiadores profesionales de México, que se han desarrollado hasta rebasar considerablemente las restricciones de la *Historia* y han escrito importantes obras independientes. Los diversos volúmenes de la historia social y económica son minas de información y punto de partida para la investigación futura de innumerables ternas.

[41] Cosío Villegas, "A constituirnos" y "El gran debate", en *Excélsior* (23 de mayo y 6 de junio, 1969). Véase también Cosío Villegas, *Labor periodística,* pp. 329 y 334, donde reafirma sus convicciones constitucionalistas.

[42] *HMM,* I, p. 39. Implicó esto al justificar su excepcional estilo en las notas de pie de página, que ya ha dado lugar a suficientes comentarios. Baste con decir que el sistema utilizado en los primeros volúmenes, múltiples referencias en una sola entrada, pertenecientes a menudo a muchas páginas del texto, es sencillamente inutilizable (por ejemplo, *HMM*, III, p. 943, donde toda una página de referencias abreviadas sigue a una sola nota de pie de página). En los volúmenes V, VI, VIII y IX Cosío, afortunadamente, se atuvo al sistema estándar.

Más aún, el espléndido relato de Daniel Cosío Villegas, escrito con brillante estilo, será un indispensable punto de partida para todo aquel interesado en la historia política.[43]

Sin embargo, el logro más grande que representa la empresa es de un carácter más general. Al abrirse paso a través de la aparentemente impenetrable barrera ideológica levantada por la Revolución de 1910, al eludir el impulso centenario de la historiografía y al basar sus interpretaciones en una investigación seria, Daniel Cosío Villegas y sus colaboradores han dado nueva vida al estudio profesional del México moderno y contemporáneo, tanto dentro como fuera del país.

[43] Peter H. Smith formula algunas de las preguntas que podrían hacer los futuros estudiosos de la política porfiriana. SMITH, "Reseña" de *HMM*, VIII, pp. 538-542. Hay que observar que los volúmenes VIII y IX son una fuente inapreciable de información biográfica difícil de encontrar acerca de políticos de aquel tiempo.

FRANK TANNENBAUM Y LA REVOLUCIÓN MEXICANA*

Entre los historiadores de Latinoamérica, Frank Tannenbaum goza de la reputación de pionero, sobre todo en dos áreas. Su monografía *The Mexican Agrarian Revolution* (1929) fue el primer análisis sistemático y detallado del sistema agrario mexicano y de las políticas creadas para reformarlo. Sus dos libros siguientes sobre México, *Peace by Revolution* (1933) y *Mexico: The Struggle for Peace and Bread* (1950) consagraron a Tannenbaum como el primer intérprete extranjero de la Revolución de 1910. En otra área completamente distinta, el ensayo histórico de Tannenbaum, de 1946, *Slave and Citizen: the Negro in the Americas,* dio origen al estudio comparativo de los sistemas esclavistas. Su trabajo en ambas áreas ha sido muy controvertido, alternativamente atacado y defendido, pero rara vez desdeñado.

A pesar de esta reputación y de haber sido catedrático de Historia Latinoamericana en la Universidad de Columbia durante casi tres décadas, Tannenbaum no era de hecho ni historiador ni latinoamericanista. De sus quince libros, sólo siete tratan exclusivamente de Latinoamérica, y tal vez sólo uno es claramente histórico. Tannenbaum hizo su doctorado en economía. En una ocasión, Lewis Hanke lo describió como especialista en ciencias políticas. Su colega y amigo de toda la vida,

* [Este artículo apareció originalmente en *Hispanic American Historical Review*, 75-2 (1995) pp. 215-246. Se publicó en español en *Secuencia*, nueva época, 39, sept-dic. 1997, pp. 127-166. Para la presente edición se utilizó esta última versión].

John Hermann Randall, lo definía más atinadamente como filósofo social. Por su parte, Tannenbaum consideraba que su mayor logro había sido la creación de los Seminarios de la Universidad de Columbia, que no sólo eran interdisciplinarios sino interprofesionales, y sólo tangencialmente relacionados con Latinoamérica. Superó la especialización y, como Richard M. Morse advirtió tan certeramente, en las raras ocasiones en que aparecía en las reuniones de la Conferencia sobre Historia Latinoamericana, "parecía curiosamente fuera de lugar, como lo estaría un gran escritor en una tertulia de aficionados".

Tannenbaum fue activista antes de comenzar formalmente sus estudios. En todos sus escritos, al menos antes de los años cuarenta, persiste una fuerte inclinación hacia el compromiso social, ya sea que la causa fuera justicia para los obreros, reforma carcelaria, o reconstrucción social por medio de la educación. Su carrera es un gran ejemplo para quienes dudan de la correlación positiva entre activismo y labor académica. Ese es el hombre que descubrió México en 1922 y que nos dio tantas ideas valiosas sobre su proceso revolucionario.

Este ensayo pretende determinar la orientación intelectual de Tannenbaum en los años veinte y cómo esa orientación afectó su interpretación de la revolución mexicana hasta la publicación de *Peace by revolution* en 1933. Sin embargo, para ello, este trabajo también debe seguir con cierto detalle su biografía; las vivencias de Tannenbaum tuvieron, más de lo que era de esperar, un profundo efecto en la formación de sus ideas. En particular, nuestro estudio tiene como objetivo explicar la trayectoria, al parecer incongruente, de Tannenbaum, que pasó de agitador radical (y encima, encarcelado) de la Industrial Workers of the World (en adelante IWW) en 1914, a economista de la Brookings Institution, de 1924 a 1933.

EL ANARQUISMO, LA IWW Y LA UNIVERSIDAD DE COLUMBIA

Los biógrafos de Tannenbaum dicen que nació en la Galicia austriaca en 1893, y que llegó a Estados Unidos en 1904 con sus padres y sus

hermanos menores, Louis y Estelle. Después de una discusión con su padre, en 1906, abandonó la granja familiar cercana a Great Barrington, Massachusetts, y se fue a vivir con unos parientes a la ciudad de Nueva York. Aunque mantuvo vínculos con su familia, permaneció en la ciudad, donde trabajó como mozo y elevadorista y asistió a clases nocturnas en la Ferrer Modern School.[1] El primer documento de su extenso archivo lo identifica en 1913 como miembro de la sección 179 de la IWW, en el 159 de la calle de Stanton en Brooklyn. La IWW intervino activamente en la organización de los trabajadores de hoteles y restaurantes de Nueva York. El joven Tannenbaum también frecuentaba las oficinas del periódico anarquista *Mother Earth,* donde su inteligencia y entusiasmo llamaron la atención de Emma Goldman y Alexander Berkman.[2]

El año de 1913 vio el auge del radicalismo en el noreste de Estados Unidos. Los trabajadores de la sede de la IWW de Paterson, Nueva Jersey, se pusieron en huelga en febrero, siguiendo el exitoso ejemplo de las fábricas textiles de Lawrence, Massachusetts, el año anterior. Los huelguistas despertaron el entusiasmo de los intelectuales radicales neoyorkinos, socialistas, anarquistas, feministas y artistas y escritores de Greenwich Village. Todos ellos olvidaron momentáneamente sus diferencias y dieron la bienvenida a los líderes *wobbly*[3] y a los trabajadores de la sede de Paterson. El socialista Max Eastman proclamó después que "nuestra revista [*The Masses*] ofrece, por primera vez en Améri-

[1] Por lo que sé, existen sólo dos cortas reseñas biográficas: la introducción de Maier y Weatherhead al trabajo póstumo de TANNENBAUM, *The Future of Democracy*, p. 345; y DELPAR, "Frank Tannenbaum", pp. 153-171. El ensayo de Maier y Weatherhead no se apoyó en documentos, pero sus autores estuvieron en contacto con buenos amigos de Tannenbaum quienes sin duda proporcionaron información acerca de sus primeros años. Tannenbaum murió el 1 de junio de 1969. El artículo de Delpar, al igual que mi ensayo, extrae información de los Documentos de Frank Tannenbaum (en adelante FTP), Butler Library, Universidad de Columbia.

[2] Sobre la IWW de la ciudad de Nueva York, ver DUBOFSKY, *When Wokers Organize,* pp. 120-121. En cuanto a los recuerdos de Emma Goldman, véase GOLDMAN, *Living My Life,* pp. 523-525.

[3] Nombre con que se designa a los miembros de la IWW [N. de la T.].

ca, un lugar de reunión para el obrero revolucionario y la *intelligentsia* radical".[4] En el salón de la rica heredera Mabel Dodge hubo un mano a mano de los *wobblies* Big Bill Haywood y Carlo Tresca con John Reed, Lincoln Steffens y Margaret Sanger. "Heterodoxy", la nueva organización feminista no clasista, le abrió las puertas a Elizabeth Gurley Flynn, organizadora de la IWW de Paterson, que hasta entonces se había sentido incómoda en el ambiente intelectual.

El momento cumbre de ese impetuoso año de posibilidades radicales fue el desfile de Paterson del 7 de junio, organizado por Haywood, Dodge y Reed, en el que 1 100 trabajadores llegaron desde Paterson para reescenificar el proceso de huelga, aún en curso, ante 15 000 espectadores en el Madison Square Garden. Sin embargo, el momento de euforia fue breve. La huelga de Paterson finalmente fracasó, y la IWW empezó a decaer en el Este.[5] Las antiguas tensiones de clase entre intelectuales y sindicalistas resurgieron, así como las tensiones entre *wobblies* y socialistas respecto al compromiso político, y entre *wobblies* y algunos anarquistas respecto al uso de la violencia. Dentro del mismo movimiento laboral, la tensión también era fuerte. Desde su fundación en 1905, la IWW se había opuesto a los contratos laborales de cualquier tipo con la patronal, y para fines de 1913 los *wobblies* atacaban el Protocolo de Paz, inspiración del distinguido jurista progresista, Louis D. Brandeis. El protocolo era un acuerdo entre patronos y la International Ladies' Garment Workers Union para evitar huelgas y para resolver conflictos por medio del arbitraje, elaborado tras la huelga de 1910 de los New York Cloakmakers. Una de las polémicas de la IWW contra el protocolo provino de Frank Tannenbaum quien, en su primera publicación conocida, en febrero de 1914, lo describió como "una 'forma científica de contrato' pensada para dar gato por liebre a los esclavos". El protocolo "funcionó tal y como los jefes querían" afirmaba Tannenbaum; los trabajadores no sólo estaban desamparados, sino que "el protocolo hizo

[4] Citado en GOLIN, *The Fragile Bridge,* p. 116.

[5] En su estudio *We Shall Be All,* DUBOFSKY centra su atención en el oeste después de la huelga de Paterson.

del sindicato un agente despreciable", que apoyaba a los patronos en todo momento.[6]

A pesar de las múltiples tensiones que crecían en el radicalismo de la ciudad de Nueva York, el año 1914 trajo consigo nuevamente el entusiasmo y la solidaridad, debido en parte a la espectacular intervención de Frank Tannenbaum como líder del llamado Ejército de los Desempleados. El desempleo se extendió en el país en ese invierno especialmente crudo de 1913-1914; se calcula que tan sólo en la ciudad de Nueva York había trescientas mil personas sin trabajo. A partir del 27 de febrero, Tannenbaum, que llevaba sin trabajar seis semanas, condujo a su pacífico "ejército" de centenares de personas a varias iglesias de Manhattan para exigir alimento y abrigo, no como limosna, decía, sino como "nuestro derecho" hasta que encontraran trabajo. A pesar de la hostilidad del *New York Times* y de otros periódicos del *establishment,* al principio las repetidas incursiones tuvieron éxito, hasta la noche del 4 de marzo, cuando en circunstancias algo confusas, en la Iglesia Católica Romana de San Alfonso, en el oeste de Broadway, Tannenbaum y 190 seguidores fueron detenidos. El 10 de marzo llegó una acusación del jurado, seguida dos semanas después de un juicio muy sonado en el que el principal acusado presentó una conmovedora defensa de sus actos. Sólo Tannenbaum fue declarado culpable de participar en una manifestación ilícita y de negarse a abandonarla cuando la policía se lo ordenó. El fallo fue inexorable: una multa de quinientos dólares y un año de prisión.[7] En ese momento se convirtió en un héroe para los radicales

[6] TANNENBAUM, "The Protocol in the Clothing Industry" (28 de febrero de 1914, un día después de que comenzó su marcha hacia las iglesias). Sobre el Protocolo de Paz, véase FRASER, *Labor Will Rule,* pp. 62, 68, 82-83, y *passim*; STEIN, *Out of Sweatshop*, pp. 120-175.

[7] Para sus exhortaciones en las iglesias, véase TANNENBAUM, "Churches Raided by the Jobless", pp. 556-557, como se informa en la revista socialista *Call.* A diferencia de la cobertura hostil que hizo el *New York Times* del episodio de Tannenbaum, véase BERKMAN, "Tannenbaum Before Pilate", pp. 47-49; EASTMAN, "The Tannenbaum Crime"; HOLMES, "Tannenbaum in the Large", pp. 94, 95; DODGE LUHAN, *Intimate Memories*, vol. 3, pp. 96-116. Dodge asistió al juicio y dedicó un capítulo entero al "Caso de Frank Tannenbaum", citando libremente extractos de su discurso.

y se ganó la simpatía de muchos progresistas. Aunque Tannenbaum, el agitador de 21 años de edad, fue confinado en la Penitenciaría de la isla de Blackwell, los quinientos dólares fueron reunidos rápidamente a iniciativa de la Ferrer Modern School, donde de hecho había sido planeada la marcha a las iglesias.

La Ferrer Modern School fue fundada en 1911, gracias al impulso de Emma Goldman y otros, en memoria de Francisco Ferrer y Guardia, el anarquista español y reformador educativo cuya ejecución en 1909 en Barcelona había galvanizado a la comunidad radical de Nueva York. Toda la gama de ideas rebeldes –desde el control natal y el amor libre hasta el cubismo, el sindicalismo y la acción directa– fueron intensamente discutidas en esa escuela por sus principales defensores. El mentor ideológico de la Ferrer Modern School era el "santo" del anarquismo, el ruso Peter Kropotkin, que vivía exiliado en Inglaterra desde 1886.[8] La hostilidad de Kropotkin hacia el Estado, sus ataques contra los efectos corrosivos del industrialismo moderno en la dignidad humana y su búsqueda de la comunidad ética y autónoma, sin duda dieron a Frank Tannenbaum, ese joven que asistía a clases de noche, saliendo del trabajo, las ideas clave que llevó consigo a prisión y durante toda su vida.

A pesar de la tiranía de la vida en prisión, a la que Tannenbaum resistió y que más tarde denunció, el presidiario se consolaba con las muestras de apoyo de sus amigos y de las personas que simpatizaban con él. Goldman, Berkman y Haywood lo defendieron en manifestaciones importantes. El escritor Upton Sinclair publicó el poema "To Frank Tannenbaum in prison". Llegaban montones de notas y cartas de solidaridad, de admiración y de desafío, muchas de ellas garabateadas a lápiz en pedazos de papel barato: de "la madre" Jane Roulston, secretaria de la sección 179; de "Ben" (Blattner); de "la compañera tra-

[8] Sobre la Ferrer Modern School y la influencia de Kropotkin, véase AVRICH, *The Modern School Movement*. Sobre Kropotkin, JOLL, *The Anarchists*, pp. 150-154 y *passim*. Sobre los orígenes de la marcha de Tannenbaum, THOMPSON, "So-called IWW Raids". El artículo se basaba en parte en una entrevista con Goldman. Véase también AVRICH, *The Modern School Movement*, pp. 184-189.

bajadora" Helen Hill; de "la camarada" Marie Ganz y, sobre todo, de Anna Barron, una gran amiga de la IWW que con frecuencia lo visitaba y le llevaba fruta y "otras golosinas". Anna también visitaba a su familia, que administraba una granja y una casa de huéspedes "estrictamente *kosher*" en Parksville Station, en el condado de Sullivan, Nueva York. Estelle, que idolatraba a su hermano mayor y a quien a menudo escribía, se encariñó con ella. Su madre le envió a Frank, "queridísimo hijo de mi vida", una carta conmovedora en yiddish y, según Estelle, estaba constantemente preocupada por él. Pero el padre de Frank, decía Anna, estaba convencido de "que la idea de hacer del mundo un mejor lugar para vivir es totalmente imposible". De nada servía "meterle nuevas ideas en la cabeza".[9] En cierta ocasión Emma Goldman escribió a Frank diciéndole: "Quiero que sepas que la manera en que has impresionado es más fuerte y más profunda de lo que pudieras haber imaginado en tu más loca fantasía". Leonard Abbott, director de la Ferrer Modern School, le escribió varias cartas, la última de las cuales terminaba con un certero "tengo gran fe en tu futuro".[10] Cuatro días después de la liberación de Tannenbaum, el 9 de marzo de 1915, una gran manifestación de la IWW le dio la bienvenida en la Union Square.

En muchos aspectos, las influencias fundamentales en los comienzos de la vida activa y el pensamiento de Frank Tannenbaum provienen de la Universidad de Columbia, a la que ingresó con 22 años en el verano de 1915 y de la que se graduó con el título de licenciado en 1921. La experiencia en Columbia lo llevó a una profunda relación con académi-

[9] [Artículo de] Upton Sinclair, en la *International Socialist Review,* n. 14, junio de 1914, p. 756. [Carta] de Anna Barron a Tannenbaum, 6 de julio y 11 de agosto de 1914. La correspondencia no catalogada, 1914-1933, está organizada más o menos alfabéticamente en FTP, cajas 2-5. Las cartas de Barron están en la caja 2, las de su hermana y su madre en la caja 5. Anna era el conducto de correspondencia porque las reglas de la prisión sólo permitían un visitante en los primeros meses. Las biografías de Tannenbaum en el *Who's Who* inscriben a sus parientes como "Abram [más tarde Abraham] Wolf y Anna (Wilsler) [más tarde (Wilder)] T." Agradezco a Israel Kugler por haberme proporcionado una traducción de la carta en yiddish, junto con otra mencionada en la nota 17.

[10] [Carta] de "E" [Emma Goldman] a Tannenbaum, 31 de marzo de 1914, FTP, caja 4; de Abbot a Tannenbaum, 25 de marzo de 1915, FTP, caja 2.

cos distinguidos, ejercitó su intelecto y canalizó su activismo radical en la corriente principal del pensamiento progresista en las ciencias sociales. Le tendió una poderosa red formada principalmente por profesores y administradores de Columbia, que llegó a ser invaluable a medida que sus estudios y su carrera iban tomando forma. De entre sus compañeros surgió un grupo de amigos de toda la vida, académicos y no académicos, que tal vez reemplazaban a la familia de la que se estaba distanciando. Durante esos años se casó con Esther Abramson, y parece ser que su relación fue para él una fuente de estímulo y de ecuanimidad durante los primeros años de la década de 1920, antes de terminar amargamente en divorcio en 1929.[11] Asimismo, la experiencia en Columbia influyó en él para que aceptase el servicio militar en 1918, una dura decisión, difícil para cualquiera que tuviese fuertes lazos emocionales con la IWW.

Por extraño que parezca, el estar preso fue lo que dio a Tannenbaum la oportunidad de cursar estudios. Diez días después de su liberación de la isla de Blackwell, Max Eastman le ofreció empleo temporal en el *Masses,* a 20 dólares por semana, salario que fue pagado por un benefactor anónimo (probablemente Mabel Dodge).[12] El empleo duró

[11] Entre los amigos estudiantes, quienes más tarde se autonombraron los "Gargoyles", estaban J. H. Ramdall, James B. Gutmann, Horace Friess, Albert G. Redpath y Edward Gluck. Randall, Gutmann y Friess fueron catedráticos en Columbia; Redpath y Gluck se dedicaron a la abogacía y a las fianzas. Redpath fue el albacea de la herencia de Tanenbaum. Para los recuerdos de los miembros del grupo, véase la introducción de Maier y Weatherhead a TANNENBAUM, *The Future of Democracy*, pp. 15-18. Frank y Esther se casaron el 1 de junio de 1917. Sabemos muy poco sobre Esther. Evidentemente era bien conocida de los amigos y maestros de Tannenbaum, y probablemente era otra estudiante. Hay indicios de que compartió el entusiasmo de Frank por la reforma carcelaria, y sabemos que lo acompañó en su primer viaje a México en 1922. En cuanto a la familia de Frank, no hay ninguna correspondencia después de 1916, a excepción de una carta de su hermano Louis en 1922 desde México. La última carta de Estelle es del 20 de octubre de 1916, FTP, caja 5. Fue una destacada estudiante en Liberty, N. Y., donde cursó su *high school*, y luego entró a la Escuela Normal de Oneonta. Aparentemente los padres de Frank se mudaron a principios de los años 1920 a Bayonne, N. J.

[12] Véanse las cartas de Eastman a Tannenbaum, 18 de marzo y 18 de mayo de 1915, FTP, caja 2. A pesar de sus reservas sobre el *Masses*, tanto Bill Haywood como Alexander Berkman aprobaron la postura adoptada por Tannenbaum.

tan sólo tres meses, pero en ese tiempo aparecieron tres artículos que describían gráficamente las condiciones miserables en que vivían los 1 800 presos de la isla de Blackwell, la disciplina excesivamente severa y la tiranía del director. Tannenbaum, un rebelde, como era de esperar, estuvo dos veces confinado en la celda de castigo.[13] Su activismo y sus artículos posteriores provocaron una inspección de la inteligente comisionada de prisiones de Nueva York, Katharine Bement Davis, que condujo a la destitución del director. Ahora Tannenbaum era famoso. Fue admitido en Columbia por el decano Frederick P. Keppel gracias a los buenos oficios de la trabajadora social Grace H. Childs, esposa de Richard S. Childs, hombre de negocios que destacó en la reforma municipal; Thomas Mott Osborne, el director progresista de la cárcel de Sing Sing, E. Stagg Whitin, socióloga de Columbia y secretaria del National Committee on Prison Reform and Prison Labor, y el historiador Carlton J. H. Hayes. Grace Childs pagó sus estudios, y ella y su esposo lo siguieron muy de cerca durante sus años universitarios.

Como estudiante universitario de más edad, y figura pública, Frank Tannenbaum fue excepcionalmente asertivo y también muy apasionado intelectualmente. Era bien conocido no sólo de Keppel y Hayes sino también de Charles A. Beard, Harry Elmer Barnes, E. R. A. Seligman, John Dewey, John Erskine y Henry W. L. Dana, todos ellos fueron sus maestros y correspondientes. Evitó la alienante experiencia de su joven compañero Joseph Freeman, quien dijo que para los muchachos inmigrantes del *ghetto,* Columbia era un "crisol dorado".[14] Tannenbaum, que era "el héroe de la infancia" de Freeman, parecía no tener dificultades para adaptarse al nuevo ambiente social. Fuera de sus obligaciones académicas, Tannenbaum fundó una revista literaria. Organizó a los estudiantes para apoyar a Henry Dana, cuando los administradores despidieron a ese joven profesor por su activismo pacifista. En junio de 1916, Tannenbaum se confinó voluntariamente durante una semana

[13] Véase Tannenbaum, "What I Saw in Prison", "The Blackwell's Island Hell" y "Strike in Prison" (escritas entre mayo y junio de 1915).

[14] Véase Freeman, *An American Testament*, pp. 58-61, 104-109.

en Sing Sing, imitando el famoso experimento Auburn, de Osborne. El decano Keppel, que había dimitido a su cargo en Columbia para ocupar el de tercer vicesecretario de Guerra, y a quien se había dirigido en busca de consejo, le propuso que se diera de alta en el ejército, lo que hizo en agosto de 1918, sirviendo durante seis meses en Camp Sevier, Carolina del Sur.[15] En 1915, Alexander Berkman había manifestado su escepticismo ante las intenciones de Tannenbaum de cursar estudios superiores, pues consideraba que era una pérdida absoluta de tiempo y dinero.[16] Pero para Tannenbaum, Columbia se convirtió en un "santuario", como más tarde dijo, y regresó del ejército para graduarse con los más altos honores y la llave Phi Beta Kappa. La universidad le había cambiado la vida.

La experiencia en Columbia también completó la americanización de Tannenbaum. Pese a lo fuerte de sus lazos judíos en la IWW y con sus compañeros de estudios, y aunque su esposa Esther era judía, no conservó vínculos con la cultura judía, ni se sintió atraído por la causa socialista judía o sionista. Mientras estuvo en Columbia, participó activamente en la Ethical Culture Society of New York, que provenía del movimiento del judaísmo reformista, pero su preocupación por la justicia social y la vida moral era totalmente secular. Tannenbaum había llegado a Estados Unidos a los once años, y aunque seguramente leía y hablaba yiddish, no tenemos noticia de que usara esta lengua públicamente. Además, los primeros años que pasó en su granja familiar fueron una experiencia poco común para un inmigrante judío, y llevó consigo

[15] Véanse las cartas de Henry Dana (6 de septiembre de 1916) y de John Erskine (24 de septiembre de 1916) a Tannenbaum, FTP, caja 2. Sobre la destitución de Dana y de James M. Cattell, distinguido psicológo, ver Gruber, *Mars*, 1975, pp. 187-206. Sobre la guerra y el servicio militar, ver de Tannenbaum a Crystal Eastman, secretario ejecutivo de la American Union Against Militarism, 21 de noviembre de 1916, FTP, caja 2; a la League of Conscientious Objectors, 3 de septiembre de 1917; a Frederick P. Keppel (en Washington, D. C.), 7 de abril de 1918; y la respuesta de Keppel el 10 de abril de 1918, FTP, caja 3. Dana escribió a Tannenbaum el 5 de mayo de 1918 (FTP, caja 2), ansioso por saber lo que había decidido sobre el servicio militar.

[16] Carta de Berkman a Tannenbaum, 21 de mayo de 1915, FTP, caja 2.

a la ciudad y a partir de entonces un apego romántico por la vida rural de los estadunidenses.[17]

PRIMEROS ESCRITOS

Cuando Tannenbaum salió de Columbia, a los 28 años, no sólo estaba totalmente asimilado, sino que había establecido su patrón y su estilo intelectuales. También había empezado a escribir simultáneamente sobre cuatro temas diferentes, producto de sus propias vivencias y sólo parcialmente interrelacionados. Estos temas –reforma carcelaria, cuestión obrera, educación y el Sur de Estados Unidos– lo preocuparían durante muchos años con mayor o menor intensidad, y afectarían toda su carrera académica. Al menos dos de ellos, la cuestión obrera y la educación, fueron temas centrales en sus primeros escritos sobre México después de su primera visita en 1922.

Si bien sus ideas estaban claramente influenciadas por sus últimos estudios en la Brookings Institution, sus intereses y los elementos básicos de su pensamiento ya estaban bien consolidados. En su primer patrón intelectual se combinaban el estudio y el compromiso activo en favor del cambio social e institucional. Su estilo consistía en escribir para un público amplio, y dar muchas conferencias ante auditorios progresistas. Es más, no cabe duda de que las conferencias públicas, muchas de ellas

[17] La americanización de Tannenbaum debe compararse con la de Sidney Hillman, quien llegó a Estados Unidos en 1907 a la edad de 20 años. Aunque al final Hillman se apartó de las causas específicamente judías, había participado en el Jewish Workers' Movement (BUND) en Rusia; ya en 1913 militaba con los socialistas judíos de Nueva York, hablaba públicamente en yiddish (y también conservó un marcado acento yiddish en inglés). Véase FRASER, *Labor Will Rule.* La biografía colectiva de SARIN, *Prophetic,* 1985, no menciona a Tannenbaum. Gutmann y Friess, amigos de escuela de Tannenbaum eran dirigentes de la Ethical Culture Society, y mucha de la correspondencia de la sociedad se encuentra en FTP, caja 2. Tannenbaum fue electo miembro en 1925, organizó para Felix Adler, fundador de la sociedad, una conferencia en México en 1926. Tannenbaum recibió de P. Kurinsky de la IWW local 179 una petición de ayuda en yiddish (18 de marzo de 1915), para establecer un periódico de la IWW en yiddish, pero no hay indicios de que haya accedido. Esta carta y la de su madre [véase nota 9] son las únicas en yiddish en FTP.

organizadas por agentes profesionales, fueron una considerable fuente de ingresos para Tannenbaum antes de ser nombrado académico en Columbia en 1935. Como gran parte de sus escritos se basan en experiencias personales, tienden a ser descriptivos, anecdóticos e informales para las convenciones académicas. De cualquier manera, están construidos como un riguroso alegato, cosa que Tannenbaum consideraba más importante que el hecho de acumular datos.

El interés de Tannenbaum por las cárceles provenía lógicamente de su propio encarcelamiento. Como hemos visto, había incursionado en el mundo de la reforma carcelaria con sus artículos de 1915 y su admisión a Columbia, pero también por una visita al director Osborne en Sing Sing mientras él aún estaba en el *Masses.* Como resultado de su confinamiento voluntario en 1916, el National Committee on Prison Reform and Prison Labor le autorizó visitar 70 instituciones penales de todo el país en el verano de 1920, para estudiar la viabilidad de la autogestión de las cárceles y para convencer a sus directores de que asistieran a una conferencia sobre el tema. Como resultado de este viaje y de sus anteriores experiencias, se publicaron cuatro artículos en el *Atlantic Monthly,* reeditados en 1922 como *Wall Shadows: A Study in American Prisons*.[18]

En estos escritos se combina una detallada descripción de condiciones inhumanas, de disciplina rígida y de ridículos reglamentos con una argumentación general acerca de la naturaleza de la cárcel como comunidad única. "Obliga a los reos a vivir en sociedad [...] pero en condiciones no sociales, y por lo tanto somete a una tensión insostenible aquellas cosas que, en un ambiente de libertad, se dan en forma natural en la gente", declaró Tannenbaum. Para mejorar las condiciones, según Tannenbaum, había que distinguir entre tipos de reos, introducir el trabajo útil y el aprendizaje de oficios para reducir el tiempo de ocio y, sobre todo, instituir la "democracia en las cárceles". Sostenía

[18] Los artículos del *Atlantic* aparecieron en los números de abril y octubre de 1920, noviembre de 1921 y febrero de 1922. El primero antecede el viaje que hizo Tannenbaum a las cárceles del continente.

que la cárcel debía llegar a ser una "comunidad autogestionada, autosuficiente en el sentido económico". Elogiaba a la Mutual Defense League, una forma de autogestión que había instituido Osborne en Sing Sing y en la Prisión Naval de Portsmouth, y citaba casos de rehabilitación bajo el régimen de Osborne. Para Tannenbaum, el meollo del problema carcelario estaba en el "delincuente profesional", condicionado por el entorno para llevar una vida delictiva. Pero aun entonces su óptica era fundamentalmente optimista. Hay que abandonar el viejo prejuicio, decía, de que "los delincuentes son seres violentos, viciosos, pecadores y brutales; son, más que viciosos, desgraciados, más que malvados, débiles".[19]

El librito de Tannenbaum, según David J. Tothman, fue uno de "los pasquines sobre las cárceles más difundido de esos años", y esto le supuso un montón de contratos para dar conferencias, incluidas giras con la Swathmore Chautauqua Association en los veranos de 1923 y 1924.[20] Sus escritos sobre reforma carcelaria continuaron durante toda la década, entremezclados con su nueva e intensa participación en México; culminaron con dos extensos trabajos publicados en los años treinta, *Osborne of Sing Sing* y *Crime and the Community.* El primero era una biografía del hombre que veneraba y que había muerto en 1926; el segundo se convirtió en manual modelo de criminología y lo siguió siendo durante muchos años.[21] Tannenbaum nunca llevó su interés específico sobre la reforma carcelaria a México o a Latinoamérica, sino que se centró exclusivamente en Estados Unidos. No obstante, el lector podrá

[19] Tannenbaum, *Wall Shadows*, pp. 6, 77, 143-144. Osborne escribió la introducción, y el libro fue dedicado a Grace H. Childs.

[20] Rothman, *Conscience and Convenience*, p. 121. Rothman argumenta que los esfuerzos de reforma como aquellos por los que Osborne y Tannenbaum abogaban, continuaron teniendo influencia hasta la década de 1960, pero su éxito fue escaso debido al costo y al deseo de seguridad que los contrarrestaba. Por otra parte, los guardias se veían más como custodios que como rehabilitadores. En pocas palabras, los reformadores se encontraron "contra el muro de la cárcel".

[21] Tannenbaum, *Osborne of Sing Sing*. Tannenbaum, *Crime and the Community*. El autor escribió más tarde que este libro surgió del ensayo "The Professional Criminal" (1925), pp. 577-588, reimpreso en Tannenbaum, *The Balance of Power in Society*, pp. 303-319.

distinguir por lo menos un tema que llevó a sus escritos mexicanos: la organización de la sociedad en torno a la comunidad autogestionada, de base moral.

La cuestión obrera, otro de los cuatro temas principales que atrajeron la atención intelectual de Tannenbaum, fue el primero y más duradero de sus intereses. Fue también lo que lo trajo inicialmente a México. Cuando entró a Columbia en 1915 estaba completamente identificado con la IWW.[22] Sin embargo, hacia 1921, cuando aún tenía fuertes vínculos emocionales con ésta y su filosofía, su óptica del movimiento obrero se había ampliado. Ingresó a la American Federation of Labor en 1917 y trabajó como auxiliar de mecánico antes y después de sus estudios en el verano de ese año. Al mismo tiempo, aunque admitía que ya no participaría en los asuntos de la IWW, escribió con vehemencia a Bill Haywood, Samuel Gompers, e incluso a Frederick Keppel en Washington, protestando por la deportación de los mineros del cobre huelguistas de la IWW, llevada a cabo por agentes parapoliciacos en Bisbee, Arizona.[23] Aunque se dio cuenta de que la IWW estaba decayendo –en parte por la persecución aplastante de sus miembros durante la Primera Guerra Mundial–, Tannenbaum aún la consideraba "con la mayor reverencia". Sólo en la IWW, declaraba en abril de 1917, "he encontrado ese idealismo, ese amor por los nuestros, esa mentalidad social y esa sinceridad

[22] Por ejemplo, hizo un fallido esfuerzo por organizar a los trabajadores de la Standard Oil Company durante una huelga importante en Bayonne, Nueva Jersey, en julio de 1915, por la que fue arrestado y encarcelado durante poco tiempo, del 26 al 28 de julio. Informe del Bureau of Industrial Statistics de Nueva Jersey, 1915, pp. 210-231, citado en MONTGOMERY, "The 'New Unionism'", p. 521.

[23] Carta de Tannenbaum a Hugh Frayne (AFL), 6 de junio de 1917; carta a Albert Redpath, el 3 de septiembre de 1917, cajas 2 y 4. No hay datos para saber a qué filial de la AFL se asoció. Sobre Bisbee, véase Tannebaum a Haywood (en Chicago), el 14 de julio de 1917, y la respuesta, el 18 de julio; a Gompers, el 14 de julio de 1917; a Keppel, el 6 de agosto de 1917 y la respuesta el 14 de agosto, todas en FTP, caja 3. Tannenbaum le escribió a Keppel porque pensaba erróneamente que las tropas federales habían tenido que ver con las deportaciones de Bisbee y más tarde de Butte, Montana. Keppel lo consultó con Walter Lippmann, también en el Departamento de Guerra, y le transmitió a Tannenbaum un informe confidencial de Lippman del 10 de agosto. Sobre los episodios en Bisbee y Butte, véase DUBOFSKY, *We Shall Be All*, pp. 385-393.

[...] esa alegría exultante por el desarrollo del hombre, esa esperanza y fe en el progreso humano y en una vida más hermosa". Para él, la IWW fue pionera "en la lucha por una organización equitativa de nuestra vida industrial", y estaba convencido de que el sindicalismo industrial finalmente debía reemplazar al corporativismo gremial. "La idea de un gran sindicato", afirmaba en uno de sus trabajos universitarios en 1918, "ha llegado para quedarse, aunque la IWW se tenga que ir". Estos sentimientos que parten de su propia experiencia impregnan su primer libro *The Labor Movement,* que describió en una carta a Eugene V. Debs como un esfuerzo por "volver a plantear el movimiento obrero desde el punto de vista de sus consecuencias para la sociedad".[24]

Para Tannenbaum el movimiento obrero era a la vez revolucionario y conservador. Era revolucionario por ser "la única fuerza vital de naturaleza constructiva en un mundo que ha perdido su sostén y su ancla". Era conservador como respuesta al desarraigo, al aislamiento y a la inseguridad que el industrialismo impuso al trabajador. La inseguridad, una característica importante de la época "subyace en sus más agudas discordias", afirmó refiriéndose a su propia experiencia con los desempleados en 1914. Tannenbaum rechazaba la distinción entre sindicatos "radicales" y "conservadores". Aunque puede que sus objetivos inmediatos difiriesen, ambos eran revolucionarios en el sentido de que guiaban "un proceso de rápida transformación de un tipo de organización social a otro", la transformación del capitalismo a la democracia industrial. La función conservadora del movimiento obrero fue la de proporcionar "un instrumento de autodefensa" a las masas de trabajadores de la industria volviendo a crear comunidades y valores comunitarios cuando

[24] Véase la carta de Tannenbaum al "Dr. Grant", el 21 de abril de 1917, FTP, caja 5; Tannenbaum, "The American Federation of Labor and the Industrial Workers of the World" [1918], FTP, caja 56; de Tannenbaum a Eugene V. Debs (en la prisión federal de Atlanta), el 19 de junio de 1921, FTP, caja 1, adjunta una copia de Tannenbaum, *Labor*, 1921. Probablemente comenzó el libro como tesis de licenciatura y lo terminó con la ayuda de un grupo de la New School for Social Research. Véase la carta de solicitud de Tannenbaum del 21 de abril de 1920, FTP, caja 5. Se mantuvo afiliado a la New School durante 1922.

éstos se habían perdido. El sindicato era "un crecimiento orgánico en torno a la máquina".

Aunque Tannenbaum hablaba del "movimiento obrero" en términos generales, señalaba a la IWW como entidad particularmente significativa en el proceso de transformación social. Hace de los trabajadores migratorios, no calificados y aislados, hombres independientes, seguros de sí mismos, que discurren y que se preocupan por la sociedad.[25] Ese primer trabajo muestra las características que en gran medida influyen en los escritos posteriores de Tannenbaum. Una es la resistencia a la imposición de doctrinas para provocar el cambio social. Por ejemplo, en todo el libro está implícito un rechazo del liberalismo económico clásico, que interpreta al interés individual como el elemento base en la sociedad. Critica al Partido Socialista por preocuparse "sobre" los problemas vitales de la vida y del trabajo de los obreros, más que "de ellos". El libro describe el crecimiento natural de la conciencia de clase entre los obreros que jamás han oído hablar de Karl Marx. Aunque Tannenbaum (como otros defensores de la cuestión obrera de entonces) veía con benevolencia "la dictadura del proletariado" que surgía en Rusia, decía que le interesaba como proceso, no como consigna revolucionaria. El guía de Tannenbaum fue John Dewey, que consideraba las ideas como herramientas cuyo "valor no reside en sí mismas sino en su capacidad de funcionar, que se demuestra en su uso".[26]

Otra característica de la argumentación de Tannenbaum es, una vez más, la importancia que da a la función moral y espiritual de la comunidad. Al revivir un sentido de comunidad, el movimiento obrero reconocía la dignidad y la personalidad humana del trabajador y le proporcionaba beneficios tanto espirituales como materiales. Al mismo tiempo, el sindicato era una entidad claramente democrática, centrada

[25] Citado por James C. Moffit en una carta al editor, *Evening Post* de Louisville, el 30 de agosto de 1921, FTP, caja 3. La declaración de Tannenbaum fue en respuesta al editorial del *New York Times* que afirmaba que había pasado de revolucionario a liberal. Citas procedentes de TANNENBAUM, *The Labor Movement*, pp. 21, 113, 21-32, 100 y *passim*.

[26] TANNENBAUM, *The Labor Movement*, p. XI, parte de una larga cita tomada de DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, p. 145.

en el grupo más que en el individuo. Todo el libro *The Labor Movement* respira un optimismo fundamental, que Tannenbaum admite desde el principio: "Tengo grandes esperanzas en la naturaleza humana".[27]

Este libro formó parte de un esfuerzo general por parte de científicos sociales progresistas, líderes obreros, hombres de negocios ilustrados y planificadores gubernamentales, para conceptualizar el problema planteado por el rápido crecimiento industrial, el impresionante auge sindical, y una ola de huelgas sin precedente, de 1915 a 1921. Se multiplicaban los proyectos para organizar una "nueva sociedad" tras la Primera Guerra Mundial, en especial, estrategias para mitigar el conflicto de clases, disminuir el desempleo cíclico, fijar niveles de producción y promover la "democracia industrial".[28] Uno de estos proyectos, que surgió de las filas de los militantes obreros y con el que las ideas de Tannenbaum pueden asociarse, fue el sindicalismo. El sindicalismo se originó en Francia, donde se manifestó como anarcosindicalismo revolucionario al igual que en el sur de Europa y en partes de América Latina. También influyó en la IWW de la preguerra en Estados Unidos y en el socialismo gremial más moderado de la posguerra en Inglaterra. Los sindicalistas, fueran revolucionarios o moderados, concebían la transformación de la sociedad por medio de la participación directa de los trabajadores, de forma que de una república gobernada por los capitalistas pasaría a una democracia industrial gobernada por los productores. Así pues, el poder finalmente estaría en manos de las comunidades de las que proviniesen los productores o trabajadores.[29]

Una de las frases clave del sindicalismo era *representación funcional,* concepto también importante en la idea que Tannenbaum tenía de las consecuencias sociales, y particularmente políticas, del movimiento obrero. Decía que el movimiento obrero "apunta hacia una organi-

[27] TANNENBAUM, *The Labor Movement*, p. XIII.

[28] Ver FRASER, *Labor Will Rule,* pp. 114-130, sobre todo por los múltiples significados de "democracia industrial".

[29] Para un estudio contemporáneo de los movimientos sindicalistas, véase TRIDON, *The New Unionism*. Sobre anarcosindicalismo, JOLL, *The Anarchists*, pp. 193-223. Sobre socialismo gremial, COLE, *Guild Socialism Re-Stated*.

zación claramente social y corporativa de las funciones industriales". Concebía un "gobierno industrial" que surgiría de consejos y congresos de trabajadores a diversos niveles en el que, por ejemplo, panaderos, mineros y maestros representantes de su ramo, reemplazarían a los congresistas que representaban a los individuos en determinada área geográfica. En resumidas cuentas, la representación funcional basada en el "grupo orgánico" reemplazaría a la representación política tradicional basada en el "individuo". Tannenbaum admitía que su concepto de gobierno industrial no era sino una hipótesis, pero parecía seguro de que se materializaría. Por ejemplo, de vez en cuando hacía referencias al movimiento de empleados de tiendas, los Whitley Councils, y al sindicalismo gremial, proyectos similares de control de los trabajadores que en ese entonces se habían propugnado e incluso creado en Inglaterra. La idea de Tannenbaum de que "la representación funcional probablemente llegue a ser la fuerza fundamental de la estructura gubernamental", es una que más tarde los estudiosos podrán calificar de corporativista, término que se aplica retrospectivamente a regímenes e ideas políticas, desde los años veinte, que varían mucho de un extremo al otro del espectro político.

Así pues, el sindicalismo del Tannenbaum de 1921 comprendía claros elementos corporativistas, y aun así, representaba una transformación y no una ruptura respecto de sus primeras ideas.[30] Aunque había dejado atrás a la IWW en favor de una filosofía laboral más global, las ideas clave –"un gran sindicato", democracia industrial lograda a través de la acción directa, oposición al cambio a remolque de la ideología, y la función moral y espiritual del sindicato local– permanecieron siempre en él.[31]

[30] Sobre el corporativismo de la izquierda, véase RADOSH, "The Corporate Ideology", pp. 66-88; LANDAUER, *Corporate State Ideologies*, pp. 28-58.

[31] TANNENBAUM, *The Labor Movement*, pp. 191, 135-154. Reconoce la "gran deuda" con la IWW y concretamente menciona las "felices horas de discusión" entre "*Mother*" Jane Roulston del local 179 y Arturo Giovannitti (líder de la IWW en Lawrence). *The Labor Movement*, pp. XV-XVI. El 26 de octubre de 1917 el profesor E. R. A. Seligman, el econo-

El tercer tema que interesó a Tannenbaum antes de ir a México fue la educación. Aunque no había publicado nada concreto al respecto, concluía sus libros sobre las cárceles y sobre la cuestión obrera con un llamado a la educación. Una vez más, su intenso interés surgió de sus propias experiencias, el primer despertar en la Ferrer Modern School y la transformación en Columbia. Sin embargo, concretamente fue la experiencia militar de Tannenbaum la que puso la educación como prioridad de su ideario. Poco después de ser llamado a filas en agosto de 1918, bombardeó a los ex catedráticos de Columbia y a otros de Washington con propuestas para mejorar la educación en los campamentos del ejército; y gracias a las influencias de Frederick Keppel, le fueron asignadas funciones de enseñanza en Camp Sevier. Ése era el Tannenbaum más convincente, y sus informes (y sus visitas a Washington cuando estaba de permiso) impresionaron no sólo a Keppel y a Hayes, sino también a Richard S. Childs, esposo de su benefactora, junto con Harold G. Moulton y Walton H. Hamilton, que pronto encabezarían la Brookings 1nstitution y su escuela de graduados, respectivamente. Aunque no conocemos la esencia de estos informes y de lo que Tannenbaum enseñaba en Camp Sevier, se pueden hacer algunas deducciones a partir de sus publicaciones.[32]

Los primeros escritos de Tannenbaum sobre educación (y seguramente los informes circularon en Washington) se centraban en la capacitación vocacional, no como fin en sí misma sino como un paso hacia

---

mista de Columbia, invitó a Tannenbaum y a Giovannitti a su casa. De Seligman a Tannenbaum, FTP, caja 4.

[32] Véase carta de Keppel a E. E. Agger en Columbia, 19 de agosto de 1918, y de Keppel a Tannenbaum, 13 de septiembre de 1918, FTP, caja 3; de Hayes a Tannenbaum, 16 de septiembre y 24 de octubre de 1918, FTP, caja 3; de Tannenbaum a Richard S. Childs, 13 de diciembre de 1918, FTP, caja 2; de Moulton a Edward T. Trowbridge, 30 de octubre de 1918, FTP, caja 3; de Hamilton a H. M. Kallen, 28 de septiembre de 1918, FTP, caja 2; de Tannenbaum a Hugh Frayne, 23 de septiembre de 1918, FTP, caja 2. Tanto Moulton como Hamilton estaban en el Labor Policies Board del Departamento del Trabajo; Frayne ocupaba la presidencia. Hamilton dijo que Felix Franfurter había sometido el memorándum de Tannenbaum a la atención del comité educativo del Ministerio de Guerra. Desgraciadamente, no pude encontrar dicho memorándum.

el desarrollo de la autoestima personal, base de una identificación positiva con la comunidad. En la única publicación que surge directamente de su experiencia en el ejército, Tannenbaum sostenía que la educación era el único medio para superar los males de la vida militar, la agitación infantil y la irresponsabilidad de los soldados, provocadas por el aburrimiento y la estricta reglamentación, encuentran salida en el juego y en "el correr tras las faldas". Le escandalizaba lo que llamó "la devastación moral de la guerra", y parecía comparar la caserna con la cárcel.[33] De las cárceles que visitó en 1920, San Quintín fue la única que tenía un programa educativo, pero su orientación le pareció demasiado "cultural" y "académica". Afirmaba que lo que la cárcel necesitaba era "algo nuevo en trabajo educativo". Había que considerarla "como una comunidad –con los múltiples problemas de la comunidad y mucho trabajo comunitario". La cocina, el alumbrado, la fabricación de ropa y zapatos, la cría de pollos, la lechería, la pintura –todas las actividades que se realizaban en la cárcel– debían ser profesionalizadas. La capacitación debía ser obligatoria, para dar "al trabajo habitual de la cárcel el valor educativo de que carece".[34]

La educación en el movimiento obrero, escribió Tannenbaum en 1921, había sido hasta entonces principalmente negativa, dirigida contra el capitalismo. Si bien reconocía el aspecto positivo y creativo del "movimiento educativo socialista", la idea de la "mancomunidad cooperativa", lograda por medio de la revolución, le parecía "vaga y confusa". El objetivo de la educación debía ser ante todo hacer del trabajador un ciudadano de la futura democracia industrial, consciente de

[33] Tannenbaum, "The Moral Devastation of War", pp. 333-336. Según Tannenbaum el artículo fue reimpreso dos veces, y la American Union Against Militarism distribuyó 40 000 copias a cinco centavos cada una. De Tannenbaum a Osborne, 6 de noviembre de 1919, FTP, caja 5. No explicó con más detalles sus ideas educativas en este breve artículo. Un manuscrito anterior, "Educational Reconstruction" (quizá el memorándum mencionado en la nota 32), fue rechazado por el *Dial* y aparentemente no se volvió a publicar. Véase la carta de rechazo del *Dial* a Tannenbaum, Nueva York, 26 de septiembre de 1918, FTP, caja 2.

[34] Tannenbaum, *Wall Shadows*, pp. 156-163.

la relación entre su trabajo específico y la industria en general, y por lo tanto del valor de ese trabajo. La educación "material" en el movimiento obrero debía ir complementada con un nuevo tipo de educación "cívica". El estudio del civismo debería "poner de manifiesto, mediante el contacto personal y la asociación, que el ser humano es ante todo un animal social cuya existencia misma depende de la actividad en grupo y de la cooperación"; en pocas palabras, la base de una "comunidad democrática".[35]

Tales ideas, que Tannenbaum estaba llevando más allá del movimiento obrero a la sociedad en general, traían la huella de su maestro, John Dewey, a quien dedicó *The Labor Movement* y cuya visita a México preparó pocos años más tarde.

El cuarto tema que atrajo la atención de Frank Tannenbaum en 1921, el del Sur de Estados Unidos, surgió como los otros, de sus propias experiencias, entre ellas su contacto con la región durante la guerra y su visita a varias cárceles del Sur en 1920. Sin embargo, él atribuía su interés sobre todo a Benjamin B. Kendrick, "maestro y amigo", especialista en historia del Sur y uno de los dirigentes de la reforma del plan de estudios de Columbia en 1919. Los artículos de Tannenbaum sobre el Sur no se publicaron hasta 1923, inmediatamente después de su viaje inicial a México, y aunque no continuó escribiendo sobre el tema durante los años veinte, parece que sus primeras percepciones de México y del Sur llegaron a entrelazarse. A finales de 1922 pensaba incluso hacer un estudio comparativo.[36]

El estudio de Tannenbaum sobre el Sur presentó nuevos temas y continuó con los ya conocidos en un nuevo contexto. Descubrió que

[35] TANNENBAUM, *The Labor Movement*, pp. 240-241, 255-257.

[36] Los cinco artículos de Tannenbaum sobre el Sur aparecieron en *Century Magazine,* núms. 105-106, abril-noviembre, 1923, y fueron reimpresos como *Darker Phases of the South* (1924). Sobre Kendrick, véase MINER (ed.), *A History of Columbia College*, pp. 9, 53. Uno de los dos temas que Tannenbaum propuso en su solicitud a la Arnherst Memorial Fellowship en 1922 fue "The South and Mexico" (el otro fue "The Railway Labor Movement"). Véase de W. H. Hamilton (entonces profesor en Amherst College) a Tannenbaum, 17 de noviembre de 1922, FTP, caja 3.

las cárceles del Sur empleaban prácticas diferentes de las del Norte, y también que eran mucho más brutales e inhumanas. Calificaba a las colonias fabriles como "cementerios espirituales" en las que el estricto control de los propietarios de la fábrica, el aislamiento total del resto de la comunidad y las prácticas retrógradas de la explotación de la mano de obra infantil significaban que el Sur estaba "enterrando a sus anglosajones". Atribuía la mayoría de los males sociales y económicos de la región al algodón, el único cultivo industrializado y que por ello había promovido la aparición de terratenientes, agotado los suelos y, en general, empobrecido al Sur". La alegría, la variedad y la "frivolidad" de la saludable vida campestre habían desaparecido. Como acababa de regresar de México, Tannenbaum hablaba de las regiones de monocultivo de Morelos y Yucatán, que "habían sido las de mayor esclavitud y sufrido la más encarnizada revolución y ahora son las más radicales", con lo que se refería a que el control del comercio del henequén y del azúcar lo tenía el gobierno. Tannenbaum concluyó su libro con un análisis del "problema de los negros", que consideraba insoluble; sólo podía mitigarse en el Sur si se convertía en un problema nacional mediante la emigración de negros al Norte y la inmigración extranjera al Sur. La cuestión de las relaciones raciales en Estados Unidos permaneció latente en sus escritos durante dos décadas, pero resurgió en su ensayo histórico de 1946, "Slave and citizen".[37]

DESCUBRIMIENTO DE MÉXICO

Lo que provocó el primer viaje de Tannenbaum a México, de julio a octubre de 1922, fue su importancia en el movimiento obrero. Su intención era, seguramente, estudiar las tácticas y la organización laborales, y llevaba una recomendación del secretario general de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), agrupación dirigida por el gobier-

[37] Tannenbaum, *Darker Phases of the South*, pp. 74-115 (sobre cárceles); 37-73 (sobre colonias fabriles); 145-146 (sobre monocultivos y México); 148-185 (sobre "el negro"). TANNENBAUM, *Slave and Citizen.*

no. Su viaje también le fue facilitado por Plutarco Elías Calles, secretario de Gobernación y principal dirigente de la CROM.[38] El viaje marcó el principio de los estrechos lazos de Tannenbaum con la CROM, con su líder Luis Morones y con el mismo Calles a lo largo de los años veinte. Tannenbaum se benefició (involuntariamente) del fuerte lazo que se estaba forjando entre la CROM y la Pan American Federation of Labor, bajo la dirección de Samuel Gompers; esto fue un esfuerzo por parte de Estados Unidos para contrarrestar las tendencias "bolcheviques" en el proceso de la Revolución mexicana. Con la presidencia de Álvaro Obregón en 1920, con la que terminó una década de intenso conflicto civil, hubo un gran apoyo al programa de "reconstrucción" revolucionaria en México por parte de los intelectuales radicales y progresistas de Estados Unidos. Está claro que Tannenbaum se dejó llevar por su entusiasmo, como ocurrió con Carleton Beals, Ernest Gruening, John Dewey, Bertram D. Wolfe, Katherine Anne Porter y Alma Reed. Era apabullante el atractivo que ofrecía un país no industrializado emprendiendo la aventura del autodescubrimiento y de un profundo cambio social.[39]

A pesar de las motivaciones de este primer viaje, Frank y Esther pasaron la mayor parte de su tiempo viajando, y no haciendo estudios sobre la cuestión obrera. Recorrieron el país desde Sonora hasta Yucatán (gracias a un pase de tren gratuito) y regresaron en un petrolero de Tampico a Bayonne, Nueva Jersey. Excepto por los miembros de la colonia estadunidense, a los que encontró "intratables", "una bola de aventureros", la primera impresión de Tannenbaum sobre México

[38] De José F. Gutiérrez, secretario general de la CROM a Agrupaciones Obreras Confederadas del País, 1 de agosto de 1922, FTP, caja 3, como lo reportó DELPAR, *The Enormous Vogue*, p. 27, n. 39. Véase también el memo de Calles a "las autoridades civiles y militares de toda la república" ordenando que le ofrecieran a Tannenbaum "todas las garantías y cortesías" durante su viaje de estudios. Memorándum, 6 de julio de 1922, Archivo Plutarco Elías Calles, ciudad de México, carp. 65, exp. 12. Referencia proporcionada por Javier Garciadiego.

[39] Véase ANDREWS, *Shoulder to Shoulder?*; BRITTON, "In Defense of Revolution", pp. 124, 136 y *Carleton Beals*; DELPAR, *The Enormous Vogue.*

fue la de un pasmo entusiasta.[40] Este entusiasmo. impregnó su primer artículo sobre México, "The miracle school", que describe un esfuerzo espontáneo, principalmente de niños, para crear una escuela, parques y servicios públicos en la colonia de la Bolsa, uno de los barrios más descuidados y pobres de la ciudad de México. Apoyado por el ministro de Educación Pública, José Vasconcelos, tal esfuerzo –la fusión de la escuela y la comunidad– encajaba perfectamente en el concepto de educación de Tannenbaum. Siempre activista, al regresar a casa estableció el Friends of Mexico Committee para recaudar fondos para sostener esta extraordinaria empresa.[41]

Tannenbaum regresó a México a finales de 1923, comisionado por la revista progresista *Survey* para solicitar artículos para un número especial sobre el país. Para entonces ya era bien conocido en los círculos oficiales y pudo conseguir colaboraciones de los principales miembros del grupo Obregón-Calles, incluso del presidente mismo, así como de connotados simpatizantes estadunidenses del área política y cultural. La edición mexicana del 1 de mayo de 1924 de la revista *Survey,* elegantemente ilustrada, reflejaba el optimismo y el sentido del compromiso de lo que Daniel Cosío Villegas ha llamado los "buenos años de la revolución". En su declaración introductoria, Tannenbaum afirma: "hay un futuro en México, un futuro cultural que bien puede resultar el mayor renacimiento en el mundo contemporáneo".

Este segundo viaje coincidió con el conflicto cada vez más agudo entre Obregón y el ex presidente Adolfo de la Huerta por la sucesión presidencial, conflicto que desató una rebelión abierta que duró de diciembre de 1923 a abril de 1924. Una de las víctimas fue Felipe Carrillo Puerto, gobernador socialista de Yucatán, cuyo programa agrario y cuya

[40] Carta de Tannenbaum a su hermano Louis, 29 de julio de 1822, FTP, caja 5. Louis y sus padres vivían entonces en Bayonne.

[41] TANNENBAUM, "The Miracle School", pp. 499-506. En el comité estaban, entre otros, George F. Peabody, Henry Sloan Coffin, Samuel Gompers y Ernest Gruening, con Thomas Mott Osborne como presidente. En las solicitudes de fondos venía una reimpresión (ampliamente ilustrada con fotografías que no estaban en el original) del artículo de Tannenbaum. La meta para 1924 fue de 4 000 dólares. FTP, caja 56.

movilización de los campesinos mayas habían despertado la admiración de Tannenbaum. Carrillo Puerto fue ejecutado el 3 de enero de 1924 por los partidarios de De la Huerta, y apareció en la edición de la revista *Survey* como autor "victimado". Sin embargo, a pesar de las complejidades del Delahuertismo, Tannenbaum vio la rebelión simplemente como el último bastión de los reaccionarios contra la promesa de la revolución, contra "un pueblo que despierta a la vida".[42]

El tema que por primera vez trajo a Tannenbaum a México, la cuestión obrera, hizo finalmente aparición en sus dos pequeños artículos de *Survey*. De los muchos logros del régimen de Obregón –educación popular, reparto de tierra y "resurrección racial"–, Tannenbaum señaló como el más notable la consolidación del movimiento obrero. La CROM, con quinientos u ochocientos mil militantes, "era la única organización en México", escribió, en "un país sin organizaciones", a excepción de la Iglesia, que no era entonces un "factor creativo". Al afiliar tanto a los trabajadores del agro como a los de la industria, el movimiento obrero era "fundamentalmente democrático en cuanto a método"; había llevado a la "socialización del individuo con el grupo". Veía con buenos ojos el estrecho vínculo entre el gobierno y el movimiento obrero y la relación que había permitido que Obregón y Calles dieran gran autoridad a sus líderes, como a Morones. En respuesta al llamado de Obregón solicitando voluntarios para combatir la rebelión de De la Huerta, Tannenbaum escribió: "la trascendencia estabilizadora del movimiento laboral se hace evidente". La clase trabajadora había hecho imposible erigir el antiguo palacio de la revolución; había "cortado las alas de la casta militar". El reto para la clase trabajadora, decía, era hacer respetar la avanzada legislación social expresada en el artículo 123 de

[42] Tannenbaum publicó un artículo preliminar, "The Stakes in Mexico" (enero de 1924), seguido de otro titulado "Mexico. A Promise" (mayo de 1924). Los colaboradores mexicanos para la edición de mayo, además de Calles y Carrillo Puerto, eran Manuel Gamio, Ramón P. de Negri (ministro de Agricultura), José Vasconcelos, Diego Rivera, Pedro Henríquez Ureña y Esperanza Velázquez Bringas (inspectora de escuelas rurales). Los estadunidenses eran Carleton Beals, Roberto Haberman y Katherine Anne Porter. Sobre Carrillo Puerto, véase JOSEPH, *Revolution from Without*, p. 3.

la Constitución de 1917. Estas disposiciones daban "expresión formal y constitucional a los sueños de los reformadores del mundo occidental". El movimiento obrero debe "procurar que la fórmula y la práctica coincidan".

La valoración optimista de Tannenbaum del movimiento obrero mexicano alcanzó su clímax a finales de 1924, cuando asistió a la "última convención (AFL) de Samuel Gompers" en El Paso, Texas, seguida de una reunión con una delegación de la CROM del otro lado del río, en la que se agradeció a Gompers la ayuda prestada para hacer frente a la reciente rebelión. Luego Tannenbaum viajó por tren con Gompers y con 300 entusiastas miembros de la AFL a la ciudad de México para asistir, el 30 de noviembre, a la toma de posesión de Plutarco Elías Calles como "el primer presidente obrerista del continente americano". Morones y Gompers se abrazaron en el andén del ferrocarril; más tarde, el ya anciano Gompers, virtualmente a las puertas de la muerte y apenas capaz de hablar, inauguró la cuarta convención de la Pan American Federation of Labor. Sin embargo, para Tannenbaum la euforia fue pasajera, pues al ahondar en la política y la sociedad mexicanas, comenzó a descubrir contradicciones entre su filosofía laboral desarrollada en Estados Unidos, y las realidades del movimiento obrero mexicano.[43]

INCORPORACIÓN A BROOKINGS

Otro año decisivo de transición para Frank Tannenbaum fue 1924, caracterizado por su ingreso al programa de doctorado de la recién fundada Facultad de Economía y Gobierno Robert S. Brookings. Ahí dio una orientación académica a sus múltiples intereses y actividades, aunque en un ambiente heterodoxo, interdisciplinario y muy estimulante, y se dedicó de lleno durante dos años a la investigación y preparación de una tesis, que culminó su doctorado en 1927 y su publicación, en 1929, de

[43] TANNENBAUM, "Samuel Gompers' Last Convention" (enero de 1925), pp. 391-394. Véase también ANDREWS, *Shoulder to Shoulder?*, pp. 124-139. Gompers murió en San Antonio en el camino a casa proveniente de México, el 13 de diciembre de 1924.

The Mexican Agrarian Revolution. De esta manera, la experiencia en Brookings lo acreditaba para su futura carrera académica, si bien no lo convirtió en un especialista, y menos aún en un "mexicanista". A pesar de su nuevo compromiso con México, seguía aún muy ocupado en la reforma carcelaria, impartiendo conferencias en el circuito Chautauqua en el verano de 1924 y, en el otoño, discutiendo con Thomas Mott Osborne un proyecto de texto basado en la correspondencia de los presos. "El delincuente profesional" era el título de su propuesta original de tesis cuando fue admitido en Brookings, y publicó su artículo general sobre el tema en 1925. Volvió a la reforma carcelaria con gran ímpetu en 1927, Y siguió en esa línea paralelamente con su trabajo sobre México durante una década.[44]

Al igual que en las anteriores transiciones de su vida, una vez más los lazos personales de Tannenbaum desempeñaron un papel importante. Esta vez dicen mucho de por qué fue a Brookings Graduate School. Aparentemente fue llamado por Walton H. Hamilton, quien había sido elegido en 1923 para dirigir la nueva escuela. Tannenbaum también era conocido de Harold G. Moulton, el nuevo director del Institute of Economics (IE) y más tarde presidente de la Brookings Institution. Además, el nuevo presidente de Carnegie Corporation, que había financiado en parte el IE, no era sino Frederick P. Keppel, ex decano de Columbia, con quien Tannenbaum estaba en contacto constante.[45]

[44] Sobre las conversaciones de Tannenbaum con Osborne, véase TANNENBAUM, *Osborne of Sing Sing*, p. VII. Osborne murió en octubre de 1926. Sobre la propuesta de tesis de Tannenbaum, ver DELPAR, "Frank Tannenbaum", p. 160. Puede verse también la correspondencia de Tannenbaum al Consejo de Investigación de Ciencias Sociales, diciembre 14, 1927; la carta a Charles O. Osborne, noviembre 5, 1927, y la correspondencia subsecuente. FTP, caja 5. Estoy en deuda con Robert Wasserstrom por haberme mostrado la trascendencia de la experiencia de Tannenbaum en Brookings. WASSERSTROM, "Frank Tannenbaum".

[45] Sobre los lazos de Tannenbaum con Hamilton y Moulton, véase la nota 32. Véase también las cartas de Hamilton a Tannenbaum, marzo 15, 1923 y junio 28, 1924, FTP, caja 3. Tanto Moulton como Keppel tomaron sus nuevos cargos en 1922. También es probable que la afiliación de Tannenbaum a la Nueva Escuela de Investigación Social facilitara su admisión a Brookings.

A pesar de que sus contactos personales podían haber llevado a Tannenbaum a la poco duradera Brookings Graduate School, su orientación y su atmósfera intelectual hacían de ella un lugar natural de estudio para él. La Graduate School era una de las tres entidades que terminaron constituyendo la Brookings Institution en 1927. La primera de ellas, el Institute of Governmental Research (IGR), surgió de los intereses de los científicos sociales y de los hombres de negocios con mentalidad reformadora, particularmente de la ciudad de Nueva York, que buscaban "eficiencia y economía" en el gobierno, en oposición a la manipulación del electorado de masas por parte de los dirigentes políticos. Sus metas eran reforma municipal, profesionalización de la caridad por medio del trabajo social, y mitigación de los disturbios laborales por conducto de las "relaciones industriales". Muchos progresistas defensores de estas causas habían servido en Washington durante la Primera Guerra Mundial, entre ellos Keppel, Childs, Moulton y Hamilton; su estancia en la capital no había sino consolidado su convicción de la necesidad de que en el gobierno hubiera técnicos no partidistas. El IGR, fundado en 1916, se dedicó, en primer lugar, a incorporar el proceso presupuestario en la rama ejecutiva, y luego extendió sus estudios a otras áreas. En 1921 el IE fue fundado por Robert S. Brookings, un empresario de St. Louis muy rico y visionario, cuya experiencia en el War Industries Board también lo había convencido de la necesidad de adoptar mejores decisiones económicas en el gobierno. La Graduate School, abierta en 1924, fue creada para complementar las otras entidades formando administradores públicos capacitados científicamente. Sin embargo, bajo la dirección de Hamilton la escuela se apartó del propósito original de Brookings, aunque no necesariamente de su filosofía general.[46]

Walton H. Hamilton era el principal defensor de la "economía institucional", un movimiento que partía de las ideas de Thorstein Veblen pero que había surgido para ocuparse de los problemas prácti-

[46] Ver CRITCHLOW, *The Brookings Institution*. La revista *Survey* fue una importante salida para los intereses progresistas que condujeron a la creación del IGR, especialmente en el área de trabajo social.

cos que dejó la Primera Guerra Mundial. El movimiento era grande, y atrajo a muchos al IGR y al IE; el elemento básico era una crítica del clásico supuesto de que la economía está conducida por la inmutable ley natural del mercado y por la universalidad del sistema capitalista. Los institucionalistas prestaban cada vez más atención a la historia, al impacto del cambio institucional en la economía y al papel que deberían desempeñar las empresas y los sindicatos en la posguerra. También les interesaba mucho el problema de la agricultura estadunidense y el comercio internacional, y dudaban de que fuese sensato imponer fuertes indemnizaciones de guerra a Alemania. El asesor de tesis de Tannenbaum fue Edwin G. Nourse, un destacado agroeconomista, partidario de las cooperativas como medio para racionalizar el inestable mercado agrícola.[47]

Hamilton había estudiado historia medieval, y llevó a la Graduate School el enfoque interdisciplinario de la educación económica que había instituido en Amherst College desde 1915 y hasta 1923 con su innovador presidente, Alexander Meikeljohn. También aportó su experiencia en el War Labor Policies Board, en donde su misión había consistido en planificar la desmovilización y prever su impacto en la mano de obra y la economía. La guerra había consolidado su convicción de la necesidad de control social en la industria y de educación para los trabajadores, lo cual explica por qué era tan receptivo a las propuestas de Tannenbaum en 1918. La escuela se presentaba oficialmente como un "taller" para estudiantes avanzados de licenciatura que proporcionaría "oportunidades para la capacitación profesional y cultural en los estudios relacionados con el control de una sociedad industrial en desarrollo". Además del personal traído del IE, entre los catedráticos figuraban lumbreras tan dispares como Harold Laski, Charles A. Beard, Carl

[47] Sobre Hamilton y la economía institucional, véase DORFMAN, *The Economic Mind*, vol. 4, pp. 352-360, y vol. 5, pp. 425-438. Tannenbaum atribuye a Hamilton, junto con John Dewey y Thorstein Veblen, el mérito de haber creado la "atmósfera intelectual" requerida para su *Crime and the Community* de 1938; al respecto puede verse el prefacio a ese volumen.

Becker, George H. Sabine, Felix Frankfurter, Franz Boas y Bronislaw Malinowski. Tan amplio enfoque de la educación de graduados coincidía perfectamente con la multiplicidad de intereses de Tannenbaum, al igual que con los de muchos otros estudiantes poco comunes. Sin embargo, hacia 1927 la escuela se fue apartando de su objetivo fundamental de capacitar a expertos para el servicio del gobierno; así pues, se fue disolviendo (en medio de una gran controversia interna), y Hamilton se fue a la Facultad de Derecho de Yale.[48]

La amplia orientación intelectual a la que estuvo expuesto Tannenbaum en Brookings se ha definido como corporativista. Los políticos y los investigadores de Washington en los años veinte estaban tratando de conciliar la necesidad de planeación y control social con la oposición tradicional a la expansión burocrática y al poder del gobierno central. Los economistas de Brookings, por ejemplo, generalmente opuestos tanto a un *laissez faire* sin trabas como al estatismo, no eran desde luego cabilderos de empresas. Consideraban a las agrupaciones funcionales o profesionales como elementos más fundamentales para la organización social que los individuos o las clases. Su visión corporativista era de cooperación económica entre clases, de búsqueda de conciliación entre intereses en pugna, con la asesoría de expertos imparciales. Las ideas en Brookings eran análogas a las del secretario de Comercio Herbert Hoover (que fue durante corto tiempo administrador del IE), que contemplaba una forma de autogestión industrial que reduciría la necesidad de control del gobierno. Promovió una relación de cooperación entre grupos privados, comunidades locales y las nuevas dependencias anexas a su secretariado en expansión; una especie de gobierno privado. Como defensor del "Estado asociativo", Hoover pudo

[48] Véase CRITCHLOW, *The Brookings Institution*, pp. 76-81. La declaración es del catálogo de 1927-1928, Brookings Graduate School of Economics and Government, FTP, caja 56. Muchos estudiantes protestaron por el cierre. Véase PECK y GALLOWAY, "On the Dissolution" (mayo de 1928), pp. 229-231. Bien puede ser que la inspiración de Tannenbaum para los seminarios universitarios en Columbia haya surgido de su experiencia como estudiante de Brookings.

"conciliar sus funciones encontradas, como expansionista burocrático que también era enemigo declarado del 'gran gobierno'".[49]

Evidentemente Hoover y los economistas de Brookings venían de un mundo diferente al del ex *wobbly* y anarquista Tannenbaum, quien había interpretado el movimiento obrero en términos sindicalistas. Aunque Tannenbaum conservó su cargo de economista en Brookings hasta principios de los años treinta, su relación con la institución y con su filosofía siguió siendo ambigua. Intelectualmente estaba mal pertrechado para la investigación orientada hacia la política y para su inclinación tecnocrática que propugnaba el uso de la técnica para dirigir la mediación gubernamental entre mano de obra y capital, que eran características de Brookings. Sin embargo, esas ideas y las suyas tenían elementos de convergencia, elementos que se pueden calificar de corporativistas: la importancia de la representación funcional y el rechazo del conflicto de clases, de los sistemas ideológicos y del Estado todopoderoso.[50]

REGRESO A MÉXICO

Una vez aprobados sus exámenes preliminares en Brookings, en mayo de 1925, Tannenbaum viajó a México en julio para realizar una investigación sobre el "Sistema Agrícola Mexicano". Durante los siguientes catorce meses, hizo frente a muchas vicisitudes para obtener los materiales necesarios para efectuar un estudio minucioso de los distintos tipos de

[49] Sobre la orientación corporativista de Brookings, puede consultarse Critchlow, *The Brookings Institution*, y más explícitamente, Critchlow, "Think Tanks", pp. 279-322. Para una visión más general, Hawley, "Herbert Hoover", pp. 116-140, cita 134, y "The Discovery and Study", pp. 309-320. En este último artículo, Hawley objeta la opinión de que el tipo de impulsos progresistas que culminaron en la Institución Brookings era promovido conscientemente por la clase empresarial para apoyar sus propios intereses, y encuentra pobremente usado el término *liberalismo corporativo*. Esta opinión se encuentra, sobre todo, en Weinstein, *The Corporate Ideal*.

[50] Se debe señalar que, después de 1921, Tannenbaum no iba en contra de los empresarios. Por ejemplo, propició que Sidney Hillman hablara con un grupo de hombres de negocios de la Sociedad para la Cultura Étnica en diciembre de 1924. Ver FTP, caja 2.

propiedades agrícolas, incluidas las estadísticas sobre su tamaño y distribución en todo el país, y llevar a cabo una evaluación de las políticas agrarias de la revolución. Para ello contaba con su muy desarrollada habilidad para los contactos personales, su reputación como autoridad en la cuestión obrera y su sólida postura como "amigo de México", a resultas de la edición de 1924 de *Survey.* La seguridad indoblegable con que pedía (y conseguía) el tiempo y el apoyo material de los funcionarios mexicanos (incluso de los secretarios del gobierno) es extraordinaria para cualquier estudioso extranjero que haya realizado trabajos de investigación en México. Además de su firme relación con Luis Morones, estableció lazos con Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Luis L. León y Miguel Othón de Mendizábal, similares a los que había hecho en Estados Unidos con sus profesores de Columbia y con Keppel, Childs, Hamilton y Moulton. Además, a mediados de los años treinta comenzó una legendaria amistad entre Tannenbaum y el presidente Lázaro Cárdenas, tema que cae fuera del ámbito de este ensayo.[51]

Irónicamente, la tensa atmósfera diplomática entre México y Estados Unidos durante la administración de Coolidge, ayudó a Tannenbaum a crear una red mexicana. El gobierno mexicano buscaba simpatizantes para contrarrestar la idea tan difundida de si la expropiación de las propiedades de extranjeros se quedaría o no en amenaza, y de que su ataque a la Iglesia católica constituía una "amenaza bolchevique". Tannenbaum formó un círculo de amigos estadunidenses que pensaban como él, a varios de los cuales, como Carleton Beals y Roberto Haberman, había encargado artículos de *Survey.* Sin embargo, a juicio de la diplomacia estadunidense, Tannenbaum formaba parte de una facción claramente radical, incluso "roja", cuyos miembros, a decir de algunos, eran propagandistas a sueldo del gobierno mexicano. Durante este periodo, el FBI

[51] Un problema al que se enfrentó Tannenbaum, cuando desarrolló su red mexicana en 1925, fue el cambio del personal con el paso del gobierno de Obregón al de Calles; por ejemplo, de De Negri a León en Agricultura y Fomento. Finalmente logró obtener mucha ayuda de León e insistió después de la comida del 12 de febrero de 1926, en que se reunieran el mismo día. De Tannenbaum a Esther Abramson Tannenbaum, febrero 12,1926, FTP, caja 5.

abrió un expediente más bien simplón de Tannenbaum, que persistió durante tres décadas.[52]

Aunque distaba mucho de ser un propagandista, Tannenbaum alternó su investigación, como lo había hecho anteriormente, con el activismo, que ahora dirigió hacia el mejoramiento de las relaciones entre México y Estados Unidos, tanto culturales como diplomáticas. Trató de conseguir una beca para Daniel Cosío Villegas en Brookings, y promovió una visita de John Dewey, quien impartió clases en el verano de 1926 en la Universidad Nacional. Más impresionantes fueron sus esfuerzos en la diplomacia personal de alto nivel. Organizó en secreto una comida de tres horas, el 12 de febrero de 1926, en San Ángel Inn, a las afueras de la Ciudad de México, para el embajador de Estados Unidos, James R. Sheffield y tres ministros mexicanos: Morones, de Industria, León, de Agricultura y José Manuel Puig Casauranc, de Educación Pública. La reunión fue significativa porque hasta ese entonces Sheffield no se había reunido con nadie que tuviera un puesto en el gobierno mexicano, un detalle que Tannenbaum recalcó en un entusiasta informe que se atrevió a escribir al secretario de Estado Frank B. Kellogg. También le describió a Esther el elegante acontecimiento, diciéndole, encantado, cómo logró componer su atuendo con prendas prestadas, "todo excepto mis calcetines y mi ropa interior".[53]

[52] Para más detalles véase DELPAR, "Frank Tannenbaum" y *The Enormous Vogue*; BRITTON, "In Defense of Revolution", y *Carleton Beals*; HORN, "U. S. Diplomacy", pp. 31-45. Tannenbaum fue particularmente amigo de Haberman, un activista obrero radical cercano a Carrillo Puerto y Morones, a quienes había conocido desde 1916. Tannenbaum utilizó el apartado postal de Haberman para correspondencia mientras estuvo en México, y fue uno de los seis invitados a la segunda boda de Haberman con Esperanza Velázquez Bringas (de la Secretaría de Educación), el 25 de febrero de 1926. Véase de Tannenbaum a Esther Abramson Tannenbaum, 26 de febrero de 1926, FTP, caja 5. Sobre Haberman, ver ANDREWS, *Shoulder to Shoulder?*, cap. 6. El extenso archivo del FBI fue conservado por Roderic Ai Camp y me fue transmitido por Enrique Krauze. Lamentablemente, no contiene nada nuevo, por lo menos para el periodo 1914-1933.

[53] Sobre la diplomacia personal de Tannenbaum, ver DELPAR, "Frank Tannenbaum". Su informe de trece páginas para Kellogg del 18 de febrero de 1926 (muy poco radical, y generoso para Sheffield) está en FTP, caja 5, como lo está su informe a Esther del 12 de febrero de 1926.

Aún más osada fue una reunión ultrasecreta que organizó el 5 de marzo con el anticlerical Morones, el arzobispo George Caruana, delegado papal recién llegado, y el padre R. A. McGowan de la National Catholic Welfare Conference (EU). El objetivo principal de la reunión era persuadir a la iglesia mexicana de que aboliera los sindicatos católicos. A pesar del optimismo inicial de Tannenbaum, ninguno de los dos esfuerzos dio mucho fruto; el primero, por los prejuicios profundamente arraigados del embajador Sheffield; el segundo, por las crecientes tensiones entre la Iglesia y el Estado, que llevaron a la expulsión de Caruana dos semanas después. Tannenbaum era ambivalente acerca de sus incursiones en la diplomacia, le entusiasmaban unas veces y otras le molestaban. En una ocasión le escribía a Esther: "me veo arrastrado a la maraña de las relaciones México-Estados Unidos hasta un punto que yo no quería", y en otra, "la política me saca de quicio".[54]

Es evidente, por sus cartas, que Frank no sólo llevaba un frenético tren de actividades en México, sino que al mismo tiempo sentía una gran soledad y ansiedad. Esther tenía cinco meses de embarazo cuando él viajó a México, y su primer hijo, Zalkind, nació el 4 de noviembre de 1925. Frank extrañaba a la madre y al bebé desesperadamente, tal como lo expresó en sus casi diarias y afectuosas cartas. A medida que pasaba 1926, se sentía cada vez más frustrado por la falta de cartas de Esther, correspondencia que terminó definitivamente a finales de mayo, después de anunciar que había sido invitado por Mendizábal, del Museo Nacional de Antropología, a unirse a una expedición científica de tres meses por Chiapas, Tabasco y Guatemala, y que regresaría a casa dos meses después de lo previsto. Finalmente viajó a Washington el 3 de septiembre, pero al parecer la prolongada separación había provocado una tensión irreparable en el matrimonio. Esther había empezado otra relación. La pareja se separó en diciembre de 1927 (a pesar del naci-

[54] Carta de Tannenbaum a Esther Abramson Tannenbaum, 2 y 19 de marzo de 1926, FTP, caja 5. Se debe observar que Tannenbaum aceptó la postura anticlerical oficial de Calles-Morones a pesar de ciertas simpatías por el papel histórico de la Iglesia en la sociedad mexicana. Una discusión seria de las opiniones de Tannenbaum sobre la Iglesia, se encuentra en KNIGHT, "Frank Tannenbaum".

miento de un segundo bebé, Nessa, a principios de agosto), y Frank obtuvo el divorcio en Nogales, Sonora, en febrero de 1929.[55] En medio de estas difíciles circunstancias personales, Frank escribió su ensayo, lo preparó para su publicación y emprendió al menos tres proyectos más, incluido el que culminó con el libro *Peace by revolution*.[56]

INTERPRETACIÓN DE LA REVOLUCIÓN

Los temas de los dos primeros libros de Tannenbaum sobre México reflejan muchos de sus intereses. Su orientación intelectual de los años veinte, tal como se revela en sus escritos sobre la reforma carcelaria, la cuestión obrera, la educación, y el Sur, tenía sus raíces en su experiencia anarquista y en la IWW. Se había constituido en el ambiente progresista de la Universidad de Columbia, se modificó, se centró en los objetivos de la investigación académica en la Brookings Graduate School, y finalmente inspiró la interpretación que hizo de México. En México, Tannenbaum confrontó no sólo una cultura radicalmente distinta de la estadunidense (excepto, de alguna manera, la del Sur), sino también un país pobre, no industrializado, que se había embarcado en una gran transformación social. Los temas principales de estos dos libros son el carácter no ideológico y espontáneo de la revolución; la creación de sus instituciones principales, la comunidad agraria y el sindicato, y la incor-

[55] El documento de divorcio está fechado el 16 de febrero de 1929 y en él se hace constar el "mal carácter de la señora Tannenbaum". También estipula que los niños se quedarían con la madre, que Tannenbaum estaba dispuesto a cooperar con su sustento y educación y que el matrimonio no dejaba deudas o propiedades. Anexo al documento hay una nota de "E" [Esther] para "Frank": "Elya y yo nos casamos ayer, 18 de julio [1929]; emprenderemos asunto de adopción de inmediato... Sabes que tienes en mí a una amiga más que interesada". Fuera de una carta de antes de su matrimonio, ésta es la única comunicación de Esther entre los papeles de Tannenbaum de 1914-1933. Las biografías de los Tannenbaum en el *Who's Who* mencionan a Zalkind pero no a Nessa. Las docenas de cartas mexicanas de Frank a Esther son todas originales, no copias. FTP, caja 5.

[56] TANNENBAUM, *Peace by Revolution*, que parte de un estudio de la educación rural mexicana. También participó en un estudio de Brookings Institution sobre Puerto Rico (véase CLARK, *Porto Rico and its Problems*), y continuó su trabajo sobre la biografía de Osborne.

poración de la población indígena a la nación, principalmente mediante la educación. Sus argumentos fundamentales estaban establecidos ya en 1933, y después sólo los afinó y retocó, como respuesta al cambio de circunstancias.

Los dos estudios de Tannenbaum de 1929 y 1933 pueden abordarse como un todo, y aun así son muy diferentes en su naturaleza y fueron escritos para públicos diferentes. *The Mexican Agrarian Revolution* era una publicación de la Brookings Institution, y como tal pretendía (al menos en la mente de Harold G. Moulton) ser una guía para la política en medio de un clima de tensión continua por las cuestiones de los derechos de propiedad estadunidenses y la inversión de capital en México. Como otros estudios de Brookings, es en parte un informe abundante en datos y estadísticas y al que le falta la coherencia y la fuerza interpretativa de *Peace by Revolution,* que iba dirigido a un amplio número de lectores. El estudio de 1929 es la única monografía erudita que Tannenbaum escribió, y dicho sea de paso, la única (a excepción de *Slave and Citizen)* que contiene más de una breve nota de pie de página. Aunque el libro ha sido aplaudido, y con razón, como el primer análisis sistemático de las complejidades del agrarismo mexicano, se percibe que Tannenbaum se sintió limitado por los objetivos de la investigación del Instituto de Economía, objetivos que chocaban con el gran ambiente intelectual de la Graduate School Walton Hamilton.[57] A pesar de estas limitaciones, algunos elementos de su interpretación se filtran en sus trabajos de 1929. Sin embargo, su desarrollo pleno debe buscarse en *Peace by Revolution.* La revolución mexicana fue anónima, fue esencialmente obra del pueblo. Ningún partido organizado presidió su nacimiento, ningún intelectual destacado prescribió su programa, formuló su doctrina, o trazó sus objetivos.[58]

[57] Véase el prefacio del director H. G. Moulton a TANNENBAUM, *The Mexican Agrarian Revolution*, pp. vii-ix. Edwin G. Nourse escribió a Tannenbaum el 25 de noviembre de 1925, recomendándole no prolongar "tu estancia más allá del punto en el que puedas asegurarte, a ti y al instituto que obtienes buenos resultados a cambio del gasto de tiempo y dinero". FTP, caja 4.

[58] TANNENBAUM, *Peace by Revolution*, p. 15.

Así es como Tannenbaum planteó su tesis populista, ahora famosa, de que la revolución fue un movimiento espontáneo, arraigado en la multitud de comunidades del campo, dirigido contra el antiguo sistema feudal encarnado en la institución de la hacienda. En el meollo de esta argumentación está su profunda resistencia a apoyarse en teorías para dirigir el cambio social, resistencia derivada de su encuentro temprano con el anarquismo, su experiencia en la IWW y su contacto con la filosofía instrumentalista de John Dewey. Aunque nunca hizo la comparación, la revolución mexicana, espontánea y basada en la comunidad, parece análoga al movimiento obrero de Estados Unidos que él identifica en su primer libro, en 1921. A su juicio, ni éste ni aquélla llevaban bandera ideológica; así pues, ambos tenían una función esencialmente conservadora. El movimiento obrero estadunidense buscaba el sentido de comunidad perdido en un mundo industrial impersonal; el proceso de la Revolución mexicana buscaba una paz cuya "realización debe encontrarse en los miles de pueblitos que poseen o pueden poseer una estabilidad y unidad reales".[59]

Tannenbaum recalcó que "no hubo intelectuales importantes que apoyaran la revolución" en México, a diferencia de Rousseau en Francia o Lenin en Rusia. Además, para él, tratar de imponer las ideas liberales había sido la desgracia de la política del siglo XIX, el conflicto entre "un ideal y un hecho". Aunque la Constitución de 1857 suponía una sociedad de individuos, México era una sociedad de grupos, particularmente "indígenas o semi índigenas". El lema de Francisco I. Madero en 1910, "Sufragio efectivo, no reelección", era para Tannenbaum una "teoría extranjera", sin significado para el pueblo. Más tarde culpa a los intelectuales (sin especificar a quiénes) de "tratar de moldear a México como si estuviera experimentando una revolución socialista; o como si se estuviera formando un Estado sindicalista. No es ninguna de las dos cosas". El único intelectual que nombró en 1933 fue Andrés Molina Enríquez, el autor del artículo 27 de la Constitución de 1917, cuyo libro *Los grandes problemas nacionales* (1909) había predicho la llegada

[59] TANNENBAUM, *Peace by Revolution*, p. 105.

de la revolución. Pero, agrega Tannenbaum, las ideas de Molina no ejercieron gran influencia ni dieron forma a la revolución. "Las ideas de la revolución se forjaron en las batallas por la justicia social".[60]

Independientemente de la influencia que hayan ejercido en otros revolucionarios, las ideas de Molina Enríquez tuvieron evidentemente un gran impacto en Frank Tannenbaum. La concepción de Molina de la sociedad mexicana era esencialmente corporativista, aunque un corporativismo hispánico muy distinto de la variedad estadunidense de modo que no es de extrañar que a Tannenbaum le atrajera. Molina ocupa un lugar preponderante en el estudio de 1929, y Tannenbaum consideró particularmente persuasiva su justificación del artículo 27, escrito en 1922 para la Secretaría de Gobernación durante el gobierno de Plutarco Elías Calles. Según Molina, el principio de que la propiedad correspondía originalmente a la nación, no era "radicalmente comunista", sino simplemente una reafirmación de los derechos de la corona española, abandonados en la época liberal. Asimismo, la comunidad de la tenencia de tierras (ejido), a la que el artículo 27 daba personalidad jurídica, tenía fuertes precedentes en la sociedad colonial.

Tannenbaum aceptaba estos argumentos. Curiosamente, en 1929 también aceptó otro comentario de Molina de que los aspectos "colectivistas" de la Constitución reflejaban el concepto de Auguste Comte (desconocido en 1857) de que las sociedades eran "organismos vivos". A partir de este comentario, Tannenbaum incluso sugirió la influencia del positivismo en el programa social de la Constitución, de la importancia que da Comte a "la sociedad […] su subordinación del individuo al grupo orgánico". Hacia 1933 Tannenbaum había dejado de lado esta idea porque estaba en conflicto con su opinión populista e instrumentalista de que las ideas de la revolución se habían forjado en la batalla. Sin embargo, la concepción de Molina del programa revolucionario, como una recuperación de la sociedad corporativa de la época colonial, siguió en Tannenbaum y reapareció en 1950, cuando afirmó que en

[60] Tannenbaum, *Peace by Revolution*, pp. 116, 88, 149-150, 128, 118; Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*.

la Constitución de 1917, "la antigua idea de los 'estamentos' ha sido recreada en el derecho mexicano".[61]

Se ha señalado que Tannenbaum vino originalmente a México en 1922 para estudiar la cuestión obrera, y que tres de sus primeros artículos describen el movimiento obrero, en particular la CROM, como la gran fuerza socializadora y organizadora del México nuevo. Aunque no está del todo claro por qué Tannenbaum pasó de la cuestión obrera a la agricultura y al agrarismo, puede que se haya debido a un cambio de óptica en cuanto al movimiento obrero que se dio entre 1922 y 1933. Parece que a medida que Tannenbaum investigaba el México rural, se daba cada vez más cuenta de que la organización general de la mano de obra mexicana se producía en un entorno no industrial. Decía que el artículo 123 de la Constitución "era un código del trabajo hecho y derecho en un país agrícola". Recalcó además que el artículo 123 consistía en leyes laborales avanzadas extraídas de varias fuentes; es decir, eran "ideas extranjeras", sin precedente en México. "Los trabajadores de México –escribió–, lograron de un plumazo un espacio jurídico que les dio derechos, poderes y prerrogativas por los que los trabajadores de otras partes del mundo han estado luchando cientos de años". Cuando Tannenbaum afirmaba que las ideas de la revolución se habían forjado en la batalla, se refería al programa agrario, no a la legislación laboral.[62]

Tannenbaum también comenzó a indagar el significado de la estrecha relación entre el gobierno y la fuerza laboral. Aunque había celebrado la toma de posesión de Calles como el "primer presidente laborista del continente americano", ahora comenzaba a considerar un problema los vínculos obreros con el gobierno. En 1929 observó que al poner en práctica el artículo 123, "había surgido una fuerte tendencia hacia el sindicalismo obligatorio". En 1933 hacía hincapié en el conservaduris-

[61] TANNENBAUM, *The Mexican Agrarian Revolution*, pp. 177-183; MOLINA ENRÍQUEZ, "El artículo 27", pp. 1-12, que Tannenbaum cita abundantemente; TANNENBAUM, *Mexico: The Struggle*, p. 118.

[62] TANNENBAUM, *Peace by Revolution*, p. 243; *The Mexican Agrarian Revolution*, pp. 205-206.

mo de la fuerza laboral mexicana. Estaba aún dispuesto a comparar el papel de Luis Morones con el de Emiliano Zapata, y todavía conservaba su entusiasmo inicial por la CROM como "una institución con amplios fines democráticos". Pero al mismo tiempo admitía que el movimiento obrero urbano, después de 1928, se había enredado demasiado en la política y, como observaba con tristeza, "pocas cosas pueden oponerse a las costumbres políticas de México".[63]

Al buscar una explicación para la singular postura constitucional de los obreros mexicanos y su vínculo con el gobierno, Tannenbaum volvió primero a Molina Enríquez. Molina había dicho que el Estado, al procurar el equilibrio entre los trabajadores más débiles, tanto rurales como urbanos, y los capitalistas y terratenientes, estaba actuando como lo habían hecho los tribunales reales de la época colonial. Sin descartar esta explicación, Tannenbaum se alejó de Molina para recalcar que los capitalistas de México y su riqueza industrial eran extranjeros y que, por tanto, las disposiciones del artículo 123 eran una "declaración de emancipación nacional del tutelaje extranjero". Como expresión de nacionalismo, Tannenbaum consideraba al movimiento obrero creado por el Estado como una fuerza positiva. En cierta medida, decía que el Estado estaba creando una nueva entidad corporativa para equilibrar, aunque no destruir, el capital extranjero. Sin embargo, Tannenbaum lamentaba la corrupción, la decadencia del liderazgo y el conservadurismo que implicaban los lazos con el gobierno. Comenzó a desilusionarse del movimiento obrero mexicano. Al no haber crecido espontáneamente (como el movimiento obrero de Estados Unidos, en el que había participado y que había estudiado), se dio cuenta de que tal movimiento no podía llevar a la "democracia industrial". Como producto de la imposición de ideas y como una criatura del Estado, su desarrollo contradecía los principios básicos de su filosofía social, contradicción que él destacaría aún más claramente en sus dos trabajos de 1950 sobre la cuestión obrera.

[63] TANNENBAUM, *The Mexican Agrarian Revolution*, p. 215; *Peace by Revolution*, pp. 246-247.

Tannenbaum decidió que la esperanza para México estaba más bien en la comunidad agraria que en los sindicatos.[64]

Era natural que Tannenbaum concluyera su "interpretación de México" de 1933 con tres capítulos sobre educación. Había asumido la educación de los soldados como deber suyo en el ejército; sus primeros libros sobre la cuestión obrera y las cárceles en Estados Unidos terminaban recomendando que se educara al trabajador y al preso para que se convirtieran en miembros funcionales y activos de comunidades democráticas. En su viaje inicial a México, le había cautivado la espontaneidad y la exuberancia de la "escuela milagro" en los barrios pobres urbanos. *Peace by Revolution* había surgido de un intento de estudio de la educación rural mexicana, fuertemente apoyado por Moisés Sáenz, secretario de Educación Pública en los últimos meses de la presidencia de Calles. En el programa de educación rural de los años veinte, Tannenbaum encontró el verdadero espíritu de la revolución, lo que significaba que él estaba muy de acuerdo con la filosofía oficial sobre educación y sus objetivos tal como fueron expresados e instrumentados por Vasconcelos, Gamio, Sáenz y Rafael Ramírez. "El movimiento educativo fue el reconocimiento formal del México nuevo", escribió.[65]

El programa de educación rural se centró, bajo la dirección de Sáenz y Ramírez, en la comunidad indígena, y su "interés principal pasó de la enseñanza a secas a la enseñanza para la vida". La escuela debía ser agente de desarrollo de la comunidad, orientada hacia problemas prácticos inmediatos y hacia el liderazgo interno. Esto era para Tannenbaum la

[64] Tannenbaum, *The Mexican Agrarian Revolution*, p. 205, con citas de Molina Enríquez, "El artículo 27"; Tannenbaum, *Peace by Revolution*, p. 235; *Mexico: The Struggle*, cap. 7, "A Theory of Labor"; y *Philosophy of Labor*. Este trabajo es una versión refinada de la argumentación de Tannenbaum de 1921, muy corporativista en su orientación, y adaptada al contexto posterior a la Segunda Guerra Mundial. Se centra en el trabajo en Estados Unidos y Gran Bretaña y no hace mención de México ni de Latinoamérica.

[65] Tannenbaum, *Peace by Revolution*, p. 266. Tannenbaum sostuvo una gran correspondencia con Sáenz de junio a noviembre de 1928, en la que figuran 5 000 copias de un cuestionario que Sáenz le envió para distribuirlo a los maestros de escuelas rurales. FTP, caja 4. El proyecto de educación pudo haber sido víctima del clima político posterior a Calles, lo que forzó a Tannenbaum a emprender un estudio más general.

democracia palpable. La pobreza del gobierno era una ventaja, pensaba, porque alentaba más el ingenio y la iniciativa de la gente. Tannenbaum observó más que nada la relación integral entre el programa educativo y la lucha agraria contra la hacienda, la legalización del ejido comunal en el artículo 27 y la subsecuente redistribución de la tierra. Si se ganaba la batalla –y reconocía que los obstáculos eran grandes– "México se caracterizará por miles de pequeñas comunidades dueñas de sus tierras en forma semicomunal [...] con una escuela en el centro [...] con una base para un gobierno democrático apoyado en una comunidad unificada". Dedicó su libro a Diego Rivera, inspirado quizá en el mural que éste pintó en la nueva Secretaría de Educación Pública. En el mural figura un agrarista armado cuidando de una maestra indígena y sus alumnos, y en el fondo otros campesinos plantando maíz.[66]

Al sumarse a la filosofía oficial de la educación, Tannenbaum también absorbió el indigenismo oficial, el impulso nativista que representó la revolución como la redención de los indígenas y su incorporación a la nación mexicana. Tannenbaum comenzó su libro afirmando que la mejor manera de entender la revolución era verla como "un intento por liquidar, de una vez por todas, las consecuencias de la conquista española". Señaló la "decadencia del español" en la historia mexicana e hizo particular hincapié en el proceso de la mezcla racial (mestizaje), que desde sus inicios apuntaba a la "destrucción física definitiva del conquistador español". Supo de la resistencia de comunidades indígenas remotas contra las influencias externas (que vio con sus propios ojos en su viaje a Chiapas). Era, pues, en los pueblos menos remotos, de costumbres indígenas, pero con cierto "contacto con los blancos, donde cabe esperar que se dé la mejor influencia para el México de hoy y de mañana". Predijo que México se convertiría en un país mestizo en el que el elemento indígena predominaría. Vio la necesidad de integrar comunidades indígenas en la nación, de instituir un idioma común ("la lengua del conquistador"); pero dijo que esto se podría lograr sin destruir la coherencia de los pueblos y sin imponer las formas de la ciudad

[66] Tannenbaum, *Peace by Revolution*, pp. 281, 295, 224.

en el campo. La incorporación debe conservar el "genio especial de la población rural". El México nuevo se construiría sobre una población cada vez más homogénea desde el punto de vista étnico, pero también sobre comunidades instruidas, democráticas y económicamente viables. Por utópica o incluso equivocada que pueda parecernos hoy esta idea, en 1933 tenía un gran atractivo.[67]

CONCLUSIONES

Este ensayo ha tratado de definir la orientación intelectual de Frank Tannenbaum en los años veinte y de discernir su impacto en su interpretación de la revolución mexicana hasta 1933. Para ello, se ha seguido su biografía con cierto detalle, no sólo por su gran interés intrínseco, sino también porque sus vivencias tuvieron una importancia inusual en la formación de sus ideas. Por haber sido un activista antes de empezar sus estudios formales, todos sus primeros escritos revelan una necesidad de compromiso. Como escritos comprometidos, iban además dirigidos a un público general. Tannenbaum analizó cada una de sus múltiples experiencias, de tal manera que, para cuando descubrió México, era ya muy conocido, si bien no como académico, como autoridad en la reforma carcelaria, la cuestión obrera, la educación y el Sur de Estados Unidos. Sus estudios en la Brookings Graduate School hicieron de él un estudioso de México, pero no un especialista, en parte por el poco común plan de estudios, extenso e interdisciplinario, de esa malograda escuela. Tannenbaum continuó escribiendo acerca de diversos temas, agregando otros a su repertorio después de 1933, sobre todo, las relaciones internacionales de Estados Unidos y la esclavitud en las Américas. Como estudioso y maestro, siguió siendo un todólogo, un intelectual público más que un historiador académico especializado. Además, su vida de activista y su carrera venían guiadas por su asombrosa facilidad

[67] Tannenbaum, *Peace by Revolution*, pp. 3-12, 22, 33. Como era un inmigrante plenamente asimilado, orgulloso de su americanización, puede parecer natural que Tannenbaum aceptase la filosofía incorporacionista del indigenismo oficial mexicano.

para la interacción personal y por una energía excepcional en la presentación de sus ideas ante gente influyente. Este ensayo señala que las ideas de Tannenbaum en los años veinte, provenientes de sus experiencias anarquistas y radicales en la IWW, se incorporaron a la línea central del pensamiento progresista en la Universidad de Columbia y se modificaron en contacto con la economía institucional en Brookings. Del anarquismo y de la IWW surgió su convicción sindicalista y populista de que la unidad básica de la sociedad debía ser la comunidad pequeña, moralmente congruente, integrada, sólida en su resistencia contra la despersonalización de la gran industria y del Estado, que tendía a reducir la sociedad a individuos anónimos. La integridad de la comunidad se podía intensificar instrumentalmente mediante la educación, fomentando el liderazgo y la iniciativa locales y haciendo a sus miembros conscientes de su relación con el resto de la sociedad. Buscaba hallar un sentido de comunidad en el sindicato estadunidense y en la prisión, y lo encontró en el pueblo agrícola mexicano, con la escuela en su centro.

Tannenbaum estaba convencido de que el cambio social sólo podría venir de la interacción natural con las instituciones, y que la desgracia de la historia moderna era el intento de imponer teorías, fuesen liberales o socialistas. Al principio era reacio a confiar en el Estado como agente de cambio, pero gracias a sus contactos con la ciencia social progresista, a la economía institucional y, por último, a la tradición política hispánica tal como la interpretó Molina Enríquez, llegó a aceptar un papel para el Estado como una institución equilibradora en un orden social con una base funcional. Así pues, su concepción de la sociedad tenía claros matices corporativistas. Veía a la sociedad arraigada en la comunidad tradicional orgánica e inherentemente democrática, más que en el individuo moderno. La revolución mexicana fue para Tannenbaum un esfuerzo por lograr justicia social por medio de la conservación e incluso revitalización de estas tradiciones. Sean cuales fueren sus defectos, esta óptica continúa teniendo repercusiones actualmente.

LOS MITOS POLÍTICOS DE LA NACIÓN MEXICANA: EL LIBERALISMO Y LA REVOLUCIÓN*

A la memoria de don Edmundo O'Gorman, quien nos enseñó a someter a examen crítico los mitos de la historia.

La vida pública mexicana entre 1867-1910 y de 1940 a la fecha ha estado dominada por dos mitos políticos unificantes: el del liberalismo y el de la continua revolución. En la representación oficial los proyectos liberal y revolucionario están íntegramente vinculados, formando una continuidad en el proceso político. Es más, tanto el liberalismo como la Revolución han sido equiparados con el emergente destino de la nación misma. Han sido los bloques constructores del nacionalismo mexicano. Estos dos mitos que todo lo abarcan tomaron forma durante épocas de consenso ideológico, después de conflictos civiles, levantamientos sociales y heroicas resistencias a la intervención extranjera. Se construyeron a partir de los elementos de la lucha épica, elementos a menudo contradictorios y que no obstante fueron reconciliados.

La primera época de consenso ideológico comenzó con el triunfo de la causa liberal en 1867. La derrota de Maximiliano, del partido conservador y del ejército francés en manos de Benito Juárez reivindicó la Constitución de 1857, las leyes de reforma y el gobierno republicano. Con el triunfo del liberalismo, en palabras de Juárez, la nación había ganado su segunda independencia. Uno de los principales objetivos po-

* [Artículo publicado en *Historia Mexicana*, XLVI-4 (1996), pp. 821-837. La traducción es de Lucrecia Orensanz].

líticos durante los años siguientes a la reforma fue el de la reconciliación política, tanto de los antiguos conservadores y defensores del imperio como de las facciones divergentes dentro del victorioso partido liberal.

El presidente Juárez marcó la disposición de la política conciliatoria con las propuestas que llevaron a la amplia ley de amnistía de 1870. Durante los años que siguieron, antiguos conservadores se integraron al rebaño liberal, incluyendo al general Manuel González, cuyo servicio como general conservador durante los tres años de guerra no le impidieron llegar a la presidencia, y a Manuel Dublán, un pariente de Juárez que fue ministro de finanzas entre 1884-1891 a pesar de haber servido al imperio en Oaxaca. De hecho, incluso hoy la mayoría de las biografías de Dublán omiten su pasado imperialista. Al parejo de la reconciliación política surgió el esfuerzo de Ignacio M. Altamirano por crear una literatura nacional sobre la huella de la guerra civil. Sostenía que una literatura tal, aunque indudablemente basada en principios liberales, debía aceptar escritores anteriormente conservadores.

La reconciliación de las facciones dentro del partido liberal resultó más difícil, y no comenzó hasta la victoria de Porfirio Díaz en 1876, quien primero indultó y luego acogió abiertamente a los partidarios de sus tres principales oponentes, Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada y José María Iglesias. Este proceso alcanzó su clímax el 28 de julio de 1887, cuando el decimoquinto aniversario de la muerte de Juárez se volvió un gran acontecimiento ceremonial. De modo que el culto a Juárez como figura central de la tradición liberal fue obra de su vengador, Porfirio Díaz.

La reconciliación política se llevó a cabo en un ambiente intelectual nuevo y amable, influido por la filosofía positivista. Aunque a partir de 1867 todos aquellos con ambiciones intelectuales debían necesariamente ser "liberales", el liberalismo como conjunto de ideas políticas se transformó al interactuar con el positivismo. La doctrina clave de la época de Díaz, cuyos precedentes aparecieron desde 1867, fue la "política científica", que toma elementos del positivismo de Comte y de las experiencias en Francia y España como repúblicas conservadoras a principios de la década de 1870. Los defensores de la política científica,

dirigidos por Justo Sierra, se hacían llamar liberales "nuevos" o "conservadores", proporcionando así apoyo intelectual a la continua política de reconciliación ideológica y de facciones.

Sostenían que México debía ir más allá de la negativa política revolucionaria y "metafísica" de mediados de siglo y formular un programa positivo para la era moderna. El plan de la política científica era hacer la reforma constitucional para fortalecer al gobierno, que a su vez sería la base del orden político y del progreso económico. Sierra y sus colegas siempre se consideraron liberales, pese a los desacuerdos con sus predecesores, de modo que en esta época de consenso el debate político se llevó a cabo dentro de los confines de la institución liberal, que incluía figuras tan diversas como Justo Sierra, José María Vigil, Ignacio M. Altamirano y Francisco Bulnes.

La segunda época de consenso ideológico se dio en los cuarenta, con la "institucionalización" de la Revolución y el lanzamiento de un programa de industrialización urbana. Según el discurso oficial, la Revolución estaba pasando de su fase agro-indígena a su fase industrial. Todos los ideales originales de la Revolución –el ejido comunal como nuevo eje del México rural, la redescubierta población indígena como baluarte de la nacionalidad mexicana, el sindicato como defensor del trabajador urbano, la expropiación de los recursos subterráneos como contrapeso del capital extranjero– se subordinaron a las metas de la modernización, a través de la industria y la tecnología agrícola. El ecléctico discurso oficial de la continua revolución no omitió los objetivos sociales clásicos de los años heroicos, sino que simplemente les injertó la nueva prioridad del rápido desarrollo económico. El PRI podía conservar sus sectores revolucionarios básicos –agrícola, obrero y popular– sin impedir que el gobierno abriera sus puertas a organizaciones representativas de los nuevos industriales capitalistas.

Así como a finales del siglo XIX, durante los años posteriores a 1940 la reconciliación se volvió un objetivo político primordial, se honró a Villa, Zapata y Cárdenas con Madero, Carranza y Calles. Se podía conmemorar a un antiguo científico antirrevolucionario como Emilio Rabasa, que había regresado del exilio y servido como mentor de una

generación de abogados y juristas de los revolucionarios años veinte, y sus descendientes podían obtener altos puestos en el gobierno. Pese al extremo anticlericalismo de la Constitución de 1917, se permitía que funcionara un seminario jesuita, aunque escondido en San Ángel y con un nombre falso. Incluso después de los traumáticos acontecimientos de octubre de 1968, el Estado revolucionario, básicamente benigno, podía incorporar (o por lo menos tolerar) a críticos ya consolidados como Daniel Cosío Villegas y Octavio Paz, o a críticos más jóvenes de la misma generación de Tlatelolco, como Héctor Aguilar Camín, Enrique Krauze y Lorenzo Meyer. Al igual que durante el porfiriato, el debate político de los cuarenta a la fecha ha sido vigoroso y a menudo polémico, aunque siempre se ha llevado a cabo dentro de los amplios confines del consenso ideológico, es decir, dentro de una institución "revolucionaria".

Cualquier evaluación crítica de los dos mitos políticos vinculados debe reconocer el papel positivo que han desempeñado en la vida pública mexicana, distinguiendo la experiencia de México dentro de Latinoamérica. Me permito citar dos ejemplos de este papel. El primero ha sido solidificar la idea de que en términos sociales México es una nación mestiza, y el segundo, la identificación política del nacionalismo con la tradición liberal.

La concepción de México como nación mestiza es producto de los años porfiristas. Antes de la reforma la nacionalidad se concebía en términos criollos, una visión compartida por José María Luis Mora y Lucas Alamán, a pesar de sus diferencias ideológicas. Entre las décadas 1840-1880 hubo una gran indiferencia partidaria de la "cuestión social" y una hostilidad hacia la inquietud agraria, aunque las guerras de la reforma obligaron a la ideología establecida a reconocer el papel de la movilización popular en la defensa del programa liberal y de la nación misma. Dentro de la exitosa campaña del Congreso por establecer el principio de educación pública obligatoria, Justo Sierra aseguró en 1887 que tratar de distinguir entre la capacidad de las razas en términos racionales o constitucionales sería condenar "al ostracismo perpetuo a

esta raza a quien le debemos parte de nuestra sangre, parte de nuestras glorias y la conquista de nuestras instituciones".[1]

Una posición similar en cuanto a que se adopta una visión más positiva de las raíces indígenas nacionales, se puede detectar incluso en el perdurable argumento a favor de la colonización europea. Es más, la evolución social de México como mestizaje fue un tema central de *México a través de los siglos*, de las historias de Sierra y de *Los grandes problemas nacionales* de Andrés Molina Enríquez. Esta visión optimista, que básicamente asumía la asimilación de la población indígena a la cultura dominante, fue inherente al revolucionario "indigenismo" de Manuel Gamio y José Vasconcelos, perpetuada en busca de "lo mexicano" de Leopoldo Zea a principios de los cincuenta y proclamada oficialmente diez años después en la plaza de las Tres Culturas y en el museo de Antropología. Pese a las críticas de antropólogos actuales al absorbente mestizaje y pese al reto impuesto a este mito por la rebelión chiapaneca, no tenemos más que contemplar la historia de Perú o Guatemala para apreciar su papel en la promoción de la unificación social.

El segundo efecto positivo que han tenido los dos grandes mitos mexicanos es el de prevenir el desarrollo de una tradición política alternativa que pudiera convertirse en foco del nacionalismo. En Argentina el conflicto federalistas-unitarios produjo a Juan Manuel de Rosas, cuyo populismo autoritario, xenofobia y hasta clericalismo han encontrado seguidores nacionalistas en cada generación posterior. Frente a la inmigración masiva, la generación argentina del centenario de 1910 se halló dividida respecto a los efectos que tendría sobre la identidad nacional; los nacionalistas comenzaron a sospechar del "cosmopolitanismo", siempre alabado por Sarmiento y Alberdi. La política mexicana ha exhibido una tradición conservadora alternativa, aunque desde la reforma no ha progresado como base del nacionalismo. Lucas Alamán, el gran conservador mexicano del siglo XIX, sigue inspirando respeto debido a su visión económica, su habilidad política y su hostilidad hacia la

[1] Justo Sierra durante la sesión del 5 de diciembre de 1887. *Diario de los debates. Cámara de Diputados*, XIII congreso, 3, 646, 3n. SIERRA, *Obras completas*, t. 8, p. 212.

influencia de Estados Unidos, aunque el vínculo de su actitud conservadora con la Iglesia y en el fondo con la monarquía y la intervención extranjera destruyó para siempre su atractivo simbólico. Durante el porfiriato hubo poco interés por Alamán, y sus defensores del siglo XX han sido principalmente disidentes de lo establecido, como Vasconcelos, José Valadés y el clérigo José Bravo Ugarte. Si podemos sugerir que en Argentina el problema de la identidad nacional subyace a la reciente turbulencia política, entonces definitivamente debe considerarse benéfico que México haya evitado dicha turbulencia a través del poder de sus mitos liberal y revolucionario.

A pesar de que los mitos políticos mexicanos han desempeñado un papel positivo, al distorsionar los acontecimientos del siglo XIX también han sido obstáculos a la comprensión histórica. Ha habido una fuerte tendencia a hurgar en la tradición liberal, a menudo fundida con la tradición revolucionaria, en busca de antecedentes o justificaciones de las políticas actuales. También se suele emplear el mismo pasado liberal para criticar las mismas políticas. Esta manera de utilizar la historia es común y universal, aunque en México, dado el poder de los mitos políticos, adquiere rasgos distintivos. Como conjunto de ideas, el liberalismo del siglo XIX ha cobrado carácter proteico, que lo vuelve fácilmente adaptable a diversas interpretaciones. Esta cualidad es muy evidente en la tan aclamada "continuidad del liberalismo". Esta frase ha destacado en la moderna política mexicana gracias a Jesús Reyes Heroles, quizás el más prominente intelectual dentro del gobierno entre los años cincuenta y setenta. A partir de 1954 Reyes Heroles reafirmó la validez de la perpetua revolución al asegurar la continuidad del liberalismo, es decir, la rica herencia proporcionada por las ideas liberales para el México contemporáneo. Aunque estudió en gran detalle las teorías decimonónicas e identificó las influencias extranjeras, Reyes Heroles sostenía que en el fondo el liberalismo mexicano repudiaba aquellas doctrinas que no estuviesen relacionadas con la realidad mexicana. Como veremos en breve, puso énfasis en el "liberalismo social", un conjunto de ideas que, aunque subordinadas durante el siglo XIX, fueron finalmente tomadas en cuenta en la Constitución de 1917 y otros programas revoluciona-

rios. Exhortaba a sus compatriotas a recordar que "nuestra generación no es hija de sí misma". Para Reyes Heroles el liberalismo proporcionó la orientación ideológica básica para la continua revolución. Aclaró, sin embargo, que no hallaba relación alguna entre el liberalismo y el porfiriato. Éste no representaba "una continuidad [del liberalismo], sino una sustitución y una verdadera discontinuidad".[2] En su magistral *El liberalismo mexicano* se encuentra implícita una sofisticada reafirmación de la ideología política típica establecida a partir de 1910: que el porfiriato fue un viejo régimen opresivo destruido finalmente por la Revolución.

El otro gran abogado de la continuidad del liberalismo, aunque no utilizó este término y se refería a algo muy distinto que Reyes Heroles, fue Daniel Cosío Villegas. El tema principal de las historias de Cosío no fue abiertamente el liberalismo, sino la política del "México moderno", con lo cual se refería a la época entre 1867-1910, precisamente los años ignorados por Reyes Heroles; al igual que él, Cosío creía que la historia debía cumplir un propósito público: cuestionar la dirección de la perpetua revolución oficial, no justificarla. De hecho, en lo que llamó "la crisis de México" de 1947, sostuvo que el término "revolución" había perdido su sentido y que el país estaba entrando en un "neoporfiriato", es decir, que estaba volviendo a asumir las características y muchas de las prioridades de la época de Díaz.

La principal preocupación de Cosío era el creciente autoritarismo de los gobiernos posteriores a 1940, como lo revelan el monolítico partido revolucionario, los debilitados poderes legislativo y judicial y la atmósfera general de servilismo. Cosío recurrió al liberalismo en busca de inspiración, aunque no al liberalismo "integrado" de Reyes Heroles, sino al principio liberal específico de limitar a la autoridad central a través de la Constitución. Este principio existía en la Constitución de 1857 y fue, de acuerdo con Cosío, defendido de grandes adversidades por los presidentes Juárez, Lerdo e Iglesias durante la República restaurada. Aunque fueron derribados durante el porfiriato, los ideales de 1857 sobrevivieron gracias a una aguerrida oposición periodística "liberal"

[2] Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, t. 3, p. xvii.

y resurgieron plenamente con la Revolución de 1910 de Francisco I. Madero. De acuerdo con Cosío, las ideas de los liberales "nuevos" o "conservadores" dirigidos por Justo Sierra no eran realmente liberales, sino simplemente oficialistas. De modo que para Cosío la continuidad del liberalismo se centraba en la tradición constitucional y democrática de mediados del siglo XIX, revivida a principios de la Revolución, y que esperaba reviviera nuevamente en sus días.

Volviendo a Reyes Heroles, señalamos que enfatizó particularmente la herencia del "liberalismo social" del siglo XIX para el México revolucionario. De hecho, este concepto, de amplias posibilidades interpretativas, es quizás la contribución especial de Reyes Heroles a la más reciente formulación del mito revolucionario, que se revela en el discurso de Carlos Salinas de Gortari del 4 de marzo de 1992, en ocasión del 63 aniversario de la fundación del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Salinas sostuvo que el liberalismo social era el núcleo del actual proyecto de "reformar la revolución", es decir, de construir "una nueva visión de la revolución para nuestros tiempos". Al referirse al liberalismo mexicano que culminó en la reforma dijo que "diseñó la estructura de la nación y dio continuidad al futuro. El nuestro fue –como señaló Reyes Heroles– un liberalismo triunfante". Así, el liberalismo mexicano tomó del proyecto liberal "su propuesta de libertad, haciéndola comprometidamente social".

Salinas de Gortari estaba proponiendo que el liberalismo social mexicano, fuertemente arraigado en el pasado, fuese la filosofía rectora para estos momentos de rápidos cambios. Sus principios debían ser defendidos frente a dos posiciones opuestas: un estatismo "reaccionario" y un neoliberalismo militante. Los "diez principios básicos" del liberalismo social propuestos por el ex presidente incluían preocupaciones revolucionarias clásicas como democracia, justicia social, población indígena, salud y condiciones de vida; la lista comenzaba con la soberanía y finalizaba con "la ideología del partido: el nacionalismo".

En su discurso, el ex presidente parecía estar buscando un papel apropiado para el Estado dentro de lo que llamó la batalla entre estadistas y antiestadistas. Abandonar al Estado sería abandonar la Revolución

y aceptar la posición neoliberal de que el mercado y el individuo libre podrán resolver todos los problemas. Hay que recordar que en la interpretación de Reyes Heroles una parte importante del legado liberal decimonónico era la "heterodoxia económica", es decir, el rechazo de la economía *laissez-faire* ortodoxa en favor de la fuerte intervención del Estado en la vida económica. Resulta obvio que esta parte del legado liberal de la continua revolución, tan atractiva para los impulsores de la industrialización de los cincuenta, ya no lo era tanto en 1992. De modo que, en su esfuerzo por defender la doctrina esencial de continuidad del liberalismo, el proyecto oficial de "reformar la revolución" debe evitar retóricamente la economía y repudiar el neoliberalismo destructor de la Revolución, recurriendo, en cambio, al más maleable "liberalismo social". El compromiso ideológico de Salinas con la doctrina del liberalismo social quedó nuevamente demostrado con la publicación de por lo menos dos extensos trabajos de exégesis y evidencia documental, y quizás también con la designación de Luis Donaldo Colosio, secretario de Desarrollo Social, como candidato presidencial por el PRI en noviembre de 1993.[3] Daría la impresión de que el liberalismo social como doctrina oficial murió con el candidato martirizado, el 23 de marzo de 1994.

El concepto de la continuidad del liberalismo, tanto en la apología de Jesús Reyes Heroles como en la crítica de Cosío Villegas, tiende a impedir nuestra comprensión del largo intervalo entre la heroica reforma y la heroica Revolución, época en que se forjó el mito liberal, y tiende así a ignorar o distorsionar otras importantes continuidades liberales que pudieran ser relevantes para una visión más clara de la política mexicana actual. Una de estas continuidades, revelada a través de la inquisición histórica, toca el problema de los partidos políticos durante una época de consenso ideológico.

Como hemos notado, con el triunfo del liberalismo en 1867 persistieron los conflictos de facciones entre los victoriosos hasta que en 1877 predominó una facción, la de Porfirio Díaz, y comenzó la reconcilia-

[3] Véase SERRA ROJAS, *Liberalismo social*. La transcripción del discurso del ex presidente Salinas del 4 de marzo de 1992, en *Nexos*, abril de 1992.

ción. Uno de los rasgos del discurso político durante el régimen de Díaz fue la obsesión por la "unión" o "reconstrucción" del partido liberal. Fue apoyada por liberales antiguos y nuevos, por abogados tanto de la política científica como del liberalismo conservador, tanto del liberalismo clásico como del doctrinario. Dio lugar a un importante elemento retórico del programa de Justo Sierra y sus colegas, quienes en 1878 lanzaron el periódico *La Libertad*. En una muy repetida frase, *La Libertad* insistía en que el Partido Liberal debería convertirse en un partido de gobierno. Sierra sostenía que como tal, y para ser "capaz de ensayar con éxito la reorganización del país", tendría que ser profundamente conservador, aunque dedicado a las instituciones libres. Santiago Sierra, adicto a las analogías biológicas, pedía cohesión dentro del organismo político, que, como cualquier otro, no podía soportar una división excesiva sin disolverse. Para él, un "partido conservador progresista" podía volverse "el gran partido liberal del porvenir".[4]

La idea de unir el Partido Liberal también interesaba a José María Vigil, el feroz oponente de Justo Sierra y sus nuevos liberales, quien sostenía que una unión tal debía basarse en los ideales constitucionales y democráticos de 1857. La campaña de Vigil llevó incluso a un esfuerzo inútil por parte de los editores de *El Monitor Republicano*, en 1880, de organizar una convención del Partido Liberal, al estilo estadounidense, para nombrar un candidato opositor frente al general Manuel González.

Poco después del regreso de Porfirio Díaz a la presidencia en 1884, apareció *El Partido Liberal*, un periódico semioficial dedicado a la "fusión" liberal. Hablaba de "la necesidad de un diario como éste, que sirve de núcleo o centro común a las diversas facciones del Partido Liberal".[5] *El Partido Liberal* encabezó la ya mencionada promoción del aniversario de Juárez. La fusión liberal alcanzó su clímax con la formación de

[4] ["El programa de la libertad", artículo editorial de Justo Sierra] en *La Libertad*, 1 de enero de 1879. Reproducido en Sierra, *Obras completas*, t. 4, p. 178. Véase también el artículo editorial de Santiago Sierra en *La Libertad*, 13 de febrero, 1878 [los artículos de *La Libertad* citados en este artículo pueden consultarse en la pequeña antología formada por Hale y publicada un año después de este artículo. Véase Hale, *Justo Sierra*].

[5] *El Partido Liberal*, 15 de febrero de 1885.

la Unión Liberal Nacional en 1892, expresamente para promover la tercera reelección de Porfirio Díaz. Aunque la Unión Liberal Nacional no parecía más que otra organización porfirista rutinaria, bajo la dirección de Justo Sierra se volvió un foro para formular preguntas políticas y constitucionales básicas. Como lo indica Sierra en el "manifiesto" de abril de 1892, el Partido Liberal estaba entrando en un nuevo periodo de su historia. Se había acabado la lucha por defender su credo político ante enemigos internos y externos, y por "consolidar el orden" ante revueltas y revoluciones. Sus "grupos directivos" se habían convertido en "órganos de gobierno". Sierra sostenía, en resumen, que a partir de mediados de siglo el Partido Liberal por fin había pasado de ser un partido de revolución a ser un partido de gobierno.

Sin embargo, el clímax del manifiesto de la Unión Liberal Nacional fue la reflexión de Sierra de que "si la paz efectiva se ha conquistado por medio de la vigorización de la autoridad, la paz definitiva se conquistará por medio de su asimilación con la libertad".[6] Efectivamente, las palabras de Sierra fueron el preámbulo a la propuesta de reforma constitucional para limitar la autoridad ejecutiva al hacer que los jueces fueran irremovibles, es decir, asignados permanentemente y no sujetos a reelección, como establecía la Constitución de 1857. La propuesta desencadenó un fuerte debate en el Congreso y en la prensa en 1893, durante el cual se llamó "científicos" a los reformistas, porque tomaban argumentos de la ciencia para justificar la reforma. A los oponentes de la reforma, defensores de la constitución pura, se les llamó "jacobinos". La posición de los "científicos" era que el Partido Liberal, como partido de gobierno, debía ahora encontrar formas de limitarse a sí mismo y limitar así la autoridad gubernamental.

El esfuerzo reformista de 1893 fracasó, debido, en parte, a la oposición de Porfirio Díaz, aunque los "científicos" como constitucionalistas hicieron un esfuerzo adicional (aunque más débil) por limitar al ejecutivo, esta vez dentro de la segunda Unión Liberal Nacional de 1903. En

[6] "Manifiesto a la nación", Primera Convención Nacional Liberal, en *El Siglo XIX*, 26 de abril, 1892.

esta convención se destacó el discurso de Francisco Bulnes que abogaba por las "instituciones" contra el "gobierno personal". De hecho, sugería que, dado que el gobierno se había vuelto personal, el Partido Liberal había dejado de existir y debía ser reconstituido. Sin embargo, el clímax de su discurso apelaba no sólo a los liberales, sino también a los "conservadores modernos". Sostenía que la reorganización del Partido Liberal exigía una equiparable reorganización del Partido Conservador. El resultado sería una benéfica "lucha orgánica" entre al menos dos partidos políticos.[7] Incluso sugirió que los "científicos", a través de la Unión Liberal Nacional, podrían formar un nuevo partido conservador. Sin embargo, *El Imparcial*, el periódico de los "científicos", anuló efectivamente la sugerencia de Bulnes con un convencional ataque a los conservadores de mediados de siglo. Su apego al pasado reaccionario, decía *El Imparcial*, era demasiado fuerte como para permitir un cambio.[8] Así, el llamado de Bulnes a reformar el sistema a través de partidos políticos competidores se redujo a nada y cayó presa del liberalismo.

Como acaba de cumplirse el centenario del primer esfuerzo científico de 1893 por limitar constitucionalmente la autoridad ejecutiva, es tentador preguntarnos sobre su posible relevancia para la política actual. Puede sostenerse que la formación del Partido Revolucionario Institucional fue una repetición del intento decimonónico de reunir el Partido Liberal luego de un periodo de conflicto faccional y levantamiento social. ¿No hay cierto paralelo entre la institucionalización de la Revolución y la insistencia por parte de los abogados de la política científica en que el Partido Liberal se volviese un partido de gobierno? Ambos partidos, tanto el liberal como el revolucionario, se consolidaron durante periodos de consenso ideológico, como esfuerzos no sólo de reconciliar entre facciones opuestas, sino también como instrumentos para transformar ideologías de cambios social e institucional en mitos unificantes, portadores de paz y estabilidad. Sin embargo, una vez

[7] Bulnes, *Discurso pronunciado* (1903).

[8] "El programa conservador: sus viejos ideales no pueden servirle ya de bandera", *El Imparcial*, 27 de junio de 1903.

consolidados como partidos de gobierno, surgió el problema de cómo limitar la excesiva autoridad gubernamental.

En cierto sentido, el problema de hoy sigue siendo el mismo que enfrentaron los "científicos". Su esfuerzo, al igual que los diversos intentos recientes por reformar el sistema político, surgió dentro del mismo sistema instituido: la institución liberal entonces, la institución revolucionaria ahora. Así, hemos sido testigos de la "reforma política" iniciada por Jesús Reyes Heroles, el maestro del liberalismo, y de la "corriente democrática", que culminó con el Partido de la Revolución Democrática, que aún lucha por establecerse como un partido de oposición viable. El ex presidente Salinas hizo un reconocimiento implícito de la necesidad de reforma cuando a principios de 1993 aseguró que el PRI ya no era "el partido del gobierno", aunque seguía siendo la mejor opción para el país. Es curioso que utilice la frase de finales del siglo XIX. No sólo demuestra la continuidad, sino que nos recuerda que los reformadores políticos en ambas épocas han estado restringidos por mitos que inhiben el desarrollo de partidos realmente competidores.

Finalmente, llegamos a la cuestión de la nacionalidad, a la identificación del liberalismo del siglo XIX y la revolución del siglo XX con el destino de la nación. Un elemento central de ambos ha sido la defensa de la nación contra la intervención extranjera, ya sea militar, política o económica. El nacionalismo siempre ha sido un eje de la concepción oficial de la continuidad del liberalismo, desde la insistencia de Reyes Heroles en que a pesar de las influencias extranjeras las ideas liberales mexicanas surgían de la realidad mexicana, hasta la lista de los "diez principios básicos del liberalismo social" del ex presidente Salinas. Recordemos que la lista comenzaba con la soberanía y concluía con el nacionalismo, al cual Salinas llamaba la ideología del PRI. También mencionamos dos maneras en que los mitos del liberalismo y de la Revolución han desempeñado un papel positivo en la vida pública: promoviendo la idea social y étnicamente unificante de que México es una nación mestiza e inhibiendo el desarrollo de un nacionalismo alternativo. Sean cuales fueren sus defectos, la ecuación liberalismo-patria ha ayudado (al menos hasta la fecha) a alejar al país de la política represiva de Sudamérica.

Sin embargo, al nacionalismo en México le queda un problema crítico y quizás obvio, mencionado por el ex presidente Salinas en su discurso de 1992 y cada vez más notorio en el reciente periodo de crisis económica y política. Salinas aseguró que "nuestro liberalismo social propone un nacionalismo para el fin de este siglo y para el siglo XXI", con lo cual parecería referirse a un nacionalismo que protegería la soberanía mexicana a medida que el país se integra al sistema económico estadounidense e incluso global. De modo que el liberalismo propuesto por Salinas "conserva su sentido histórico, del que carecen los neoliberales", y da continuidad al pasado. Pero sigue en pie una pregunta: ¿puede México conservar su soberanía e identidad nacional en esta época de globalización? La única contribución que puede hacer el historiador extranjero a esta cuestión es señalar que no es del todo nueva. La misma pregunta la hicieron por lo menos dos de las mentes mexicanas más brillantes, durante las épocas en que se estaban formando los mitos políticos y de rápido desarrollo económico. Estos dos pensadores hicieron advertencias que hoy deberían analizarse o por lo menos tomarse en cuenta.

La primera advertencia la hizo Justo Sierra en dos artículos sobre el "americanismo", escritos en 1883, durante la euforia expansionista del gobierno de González.[9] Sierra estaba respondiendo a aquellos "que creen que nuestra felicidad consiste en norteamericanizarnos", quizás en particular a José María Vigil, quien en el semioficial periódico *La Patria* había presentado imágenes optimistas de los crecimientos social y económico de Estados Unidos y de la entrada de su capital y empresarios a México. Nuestro país no debe considerar a Estados Unidos como una amenaza, decía Vigil. "Para que México cumpla su destino, es preciso que siga resueltamente el ejemplo que tiene ante sus ojos; cerca está el modelo que debe imitar en todo".[10] Sierra respondió vigorosamente a expresiones como ésta con la identificación de tres formas amenazantes

[9] [Artículos editoriales en] *La Libertad*, 22 y 27 de diciembre de 1883. Reproducidos en SIERRA, *Obras*, t. 8, pp. 133-139.

[10] VIGIL en *La Patria*, 19 de julio de 1883.

de americanismo: la legal, la económica y la cultural. El americanismo legal se estaba superando con las reformas constitucionales que formaban parte del programa del liberalismo conservador. Sin embargo, el país estaba entrando en una fase de americanismo económico. Ahora que el ferrocarril americano ha cruzado el Bravo, decía, "hemos pasado el Rubicón", y no hay vuelta atrás. El reto de México era evitar volverse "un protectorado, que todo mexicano se verá obligado a resistir, con el derecho o con el rifle". Quizás la mayor amenaza para Sierra era el americanismo cultural, que identificaba en los institutos formadores de maestros de Coahuila, concesionados a misioneros bautistas. Como patriota liberal dedicado a la educación, Sierra consideraba que estas instituciones, en las cuales participaba la religión, socavaban la lengua y costumbres mexicanas. Escribió que "debemos conservar el espíritu latino de nuestra nacionalidad".[11] En nuestra época de economía global y culturas híbridas, los temores particulares de Sierra pueden parecer anticuados, aunque su preocupación por la preservación cultural puede aún resonar en el modernizado y cada vez más secularizado México de hoy.

La segunda advertencia es bien conocida. La hizo Daniel Cosío Villegas al concluir "La crisis de México", en otro momento poco crítico de entusiasmo desarrollista. De acuerdo con Cosío, el cambio de prioridades económicas y sociales, el creciente autoritarismo y la disminución del compromiso moral en relación con anteriores momentos revolucionarios habían puesto al país a la deriva, sin una filosofía que lo guiara, dejando que la solución de sus principales problemas imitara o se inspirara en Estados Unidos. Concluía que si no hay reafirmación de principios, si no hay una regeneración desde dentro, "la regeneración vendrá de fuera, y el país perderá mucho de su existencia nacional y a un plazo no muy largo".[12]

Nuevamente, esta advertencia de hace medio siglo puede parecer pasada de moda, sus apelaciones morales excesivas o sus temores a la

[11] [Artículo editorial de Justo Sierra] en *La Libertad*, 6 de marzo de 1883. Reproducido en Sierra, *Obras completas*, t. 8, p. 114.

[12] Cosío Villegas, "La crisis de México", p. 43.

hegemonía estadounidense exagerados. Sin embargo, las palabras de Cosío merecen atención, porque, al igual que las de Sierra, provienen de un hombre de gran sabiduría e integridad, un hombre que no era un patriota enceguecido, sino un internacionalista cuyo nacionalismo era inteligente y mesurado. Si en estos tiempos de monumentales cambios y crisis imperantes quiere preservarse la identidad nacional de México, deberán escucharse las voces críticas de lo mejor de su tradición liberal, voces como las de Justo Sierra y Daniel Cosío Villegas.

Cuarta parte

EL PENSAMIENTO AMERICANO EN EL SIGLO XX. HISTORIA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA

LA RECONSTRUCCIÓN DEL PROCESO POLÍTICO DEL SIGLO XIX EN HISPANOAMÉRICA: UN CASO PARA LA HISTORIA DE LAS IDEAS*

La historiografía del proceso político del siglo XIX en América Latina está en problemas. Con el afianzamiento de la historia latinoamericana como una actividad profesional, los historiadores, cada vez con mayor frecuencia, se están "moviendo más allá" de la historia política del pasado para estudiar temas sociales y económicos. Los abordajes tradicionales del siglo XIX, dedicados a glorificar o a destronar líderes heroicos, a perpetuar viejas luchas partidarias o ideológicas, o aun a presentar de un modo más destacado una narrativa política detallada al minuto, han perdido su atractivo. Es verdad, sin embargo, para la obvia consternación de los editores del *Handbook of Latin American Studies*, que algunos asuntos tratados dentro del molde tradicional todavía abundan. En México, por ejemplo, las celebraciones del centenario y del sesquicentenario de las dos eras heroicas del liberalismo, la Revolución de la Independencia y la Reforma, otorgan grandes ímpetus a la temática

* Este artículo es una versión sustancialmente revisada de la ponencia que el autor presentó al Encuentro de la Southern Historical Association, Louisville, 1970, y fue publicado en inglés en la *Latin American Research Review*, vol. 8, n. 2, 1973, pp. 53-73. Estoy agradecido a varios colegas por la ayuda de su crítica, especialmente a Charles Gibson, Peter H. Smith y Alan B. Spitzer [artículo traducido por Juan Manuel Casal, publicado en *Cuadernos de Historia de las Ideas*, Montevideo, Universidad de la República, núm. 1, noviembre de 1993, pp. 27-47. Se han hecho algunas modificaciones a este trabajo, a fin de uniformar los criterios editoriales. Nuestro agradecimiento al profesor Casal por habernos autorizado a utilizar su traducción].

política. Análogos estimulantes historiográficos pueden ser hallados en otros países, donde a veces el heroísmo de los aniversarios es menos claro. Con todo, aquello que hay de valor o aun lo mejor de esos trabajos, está siendo progresivamente puesto en cuestión por los historiadores profesionales.

Se puede identificar, por ejemplo, en México, Argentina y Chile, tradiciones historiográficas construidas fundamentalmente sobre los argumentos y los modos políticos de los hombres de partido del siglo XIX. Existen diferencias temáticas significativas de país a país, pero en todos aparece la idea del progreso nacional hacia la libertad individual, la democracia representativa y el Estado secularizado. Mientras que el centro de la tormenta en la historiografía política mexicana ha sido la Iglesia, en Argentina ha sido el dictador Juan Manuel de Rosas. José Luis Romero, al pintar a Rosas como el representante de la "democracia inorgánica" en la Argentina, puede haber incorporado algo de la simpatía hacia el dictador mostrada por Ernesto V. Quesada y otros revisionistas, pero básicamente perpetúa las categorías de Domingo F. Sarmiento y Esteban Echeverría cuando afirma que la historia argentina es un conflicto entre el autoritarismo y el liberalismo.[1]

De hecho, la historiografía política argentina es más compleja que la mexicana, por causa de un problema que apareció en el *Facundo* de Sarmiento y que ha continuado atormentando a los intérpretes. ¿Era el principal obstáculo al progreso liberal el clericalismo y la mentalidad colonial compendiada por la ciudad interior de Córdoba, o era acaso la barbarie del interior en general, que encontró su campeón en el régimen porteño de Rosas? En otras palabras, ¿significaba la frase "civilización contra barbarie" la lucha de los modernos ideales liberales contra el oscurantismo colonial, sin referencias regionales, como podía hacerlo en México, o acaso significaba la lucha de la ciudad contra el campo?[2]

[1] ROMERO, *A History of Argentine Political Thought* [1a. ed. en español, 1946]. QUESADA, *La época de Rosas* [1a. ed., 1898].

[2] Por ejemplo, se puede comparar en el *Facundo* de SARMIENTO, el capítulo VII ("Sociabilidad: Córdoba-Buenos Aires") con el capítulo XV ("Presente i porvenir"). Esta complejidad temática es insuficientemente reconocida por Barager, quien caracteriza la historio-

En Chile, donde problemas como el regionalismo argentino y la polaridad ideológica mexicana han sido acallados, la controversia historiográfica tradicional se ha centrado en la discusión del autoritarismo, identificado alternativamente con el régimen de Diego Portales, con la aristocracia de Santiago, o con la Iglesia. Ricardo Donoso y Luis Galdames, por ejemplo, en sus ampliamente difundidas síntesis, esencialmente retoman los temas liberales de las historias decimonónicas de Amunátegui, Vicuña Mackenna y Barros Arana y de los ensayos de Lastarria. El desarrollo político de Chile, escribe Donoso, ha acarreado el esfuerzo de establecer la independencia del Congreso por la vía de limitar los poderes que hacían del presidente un monarca en un vestido republicano, y también de establecer la democracia mediante el desmantelamiento de los obstáculos impuestos por el "legado jurídico y espiritual de España".[3] Aquellos que disienten, tales como Alberto Edwards, Jaime Eyzaguirre y Francisco Encina, han exaltado la herencia española y católica que los regímenes de Portales y Montt defendieron, otorgando a Chile su estabilidad, única en el siglo XIX. Edwards se refiere a esta era como la "república *en forma*", un momento en que los elementos de la autoridad (el presidente), la jerarquía (la aristocracia) y los "sentimientos hereditarios" (raza y religión) fueron mezclados en un todo orgánico vital bajo la Constitución de 1833.[4]

Cuando un declarado intérprete liberal como Domingo Amunátegui Solar pudo admitir accidentalmente que Chile necesitó un gobierno oligárquico más fuerte en los años 1830 para contener la anarquía, queda claro que las posiciones "liberal" y "conservadora" no pueden

---

grafía argentina en términos de liberal contra conservadora. BARAGER, *The Historiography of the Rio de la Plata*, p. 588.

[3] DONOSO, *Las ideas políticas en Chile*, pp. 113-114.

[4] EDWARDS, *La fronda aristocrática*, p. 62. Este concepto "en forma" (en su sentido deportivo) es tomado en préstamo de Oswald Spengler, a quien Edwards se remite frecuentemente. Véase SPENGLER, *The Decline of the West*, II, pp. 361-370.

ser bien diferenciadas.[5] La historiografía política tradicional chilena es más vulnerable de lo que pueden serlo la mexicana o la argentina a los escrúpulos de una crítica como la del marxista César Jobet, quien la condenó como la expresión erudita e irrelevante de una oligarquía estrecha, indiferente a las realidades económicas y sociales del país.[6] En Chile había una carencia del tipo de simpatía que algunos historiadores mexicanos tuvieron por los levantamientos sociales de Hidalgo y Morelos, o de la que los historiadores argentinos demostraron por el populismo de Rosas.

El desinterés en, y aun la reacción contra la historia tradicional por los historiadores profesionales actuales es incuestionablemente un desarrollo saludable, pero no deja de tener sus dificultades. El problema es que no hay una *nueva* historia política para reemplazar la antigua. De hecho, el siglo XIX corre el riesgo de convertirse en el hijastro de la interpretación histórica, en la medida en que pierde su integridad en comparación con el monumental periodo hispánico o el más relevante siglo XX. Aun los significativos nuevos comienzos de estudio de las bases socioeconómicas de la política pueden llegar a mostrarse insuficientes por sí mismos para rescatar al siglo XIX de la amenaza del olvido.

Podemos asir el problema más rápidamente si examinamos algunos significativos esfuerzos recientes por reinterpretar la tradición histórica latinoamericana. En estas interpretaciones el proceso político del siglo XIX se ha convertido en la víctima de dos determinismos, el primero cultural y el segundo económico.

La interpretación cultural ha sido presentada más potentemente por Richard M. Morse, quien argumenta que la composición única de ordenamientos institucionales y sociales de Hispanoamérica viene desde el establecimiento del Estado imperial o "patrimonial" español en el siglo XVI.[7] Este Estado era todavía ampliamente medieval en su

[5] Véase AMUNÁTEGUI SOLAR, *La democracia en Chile*, p. 57. Esta ambivalencia hacia Portales fue revelada en BARROS ARANA, *Historia jeneral de Chile*, vol. 16, pp. 345-346. Amunátegui Solar se apoya con fuerza en este texto.

[6] JOBET, *Ensayo* crítico, pp. 1-28.

[7] MORSE, "The Heritage of Latin America".

estructura y aun no se había transformado, tal como habría de hacerlo en el siglo XVIII, en "un todo unitario y racionalizado". Su medievalismo fue caracterizado por "el privilegio compartido, pluralista" y "el paternalismo administrativo", no por la representación parlamentaria. En ausencia de una fuerte tradición feudal de limitaciones a la autoridad real, el monarca y sus oficiales en América dispensaban justicia y creaban privilegios socioeconómicos libremente. Morse habla de una "fijación cultural e institucional" adquirida por Hispanoamérica, apoyada en el neotomismo de Francisco Suárez, una filosofía del derecho que subordinaba la conciencia individual al infalible derecho natural y ponía límites infranqueables a la soberanía en nombre de este derecho. Más todavía, el sistema de Suárez englobaba organicismo, patriarcalismo, y un sentido penetrante de la jerarquía social. Suárez reformuló los principios medievales en términos pos-Reforma, y ellos se convirtieron en la base de la cultura católica del Nuevo Mundo. Con el uso de los términos "contexto mental" y "fijación", Morse quiere significar la permanencia de estas características del periodo "formativo" o habsburgo.

En sendos artículos, breves pero sugestivos, Ronald N. Newton y Claudio Véliz llegaron a conclusiones análogas a las de Morse, aunque sus preocupaciones están más claramente dirigidas a explicar las peculiaridades de la estructura social y política de Hispanoamérica actual. Véliz, apoyado en sustanciosos estudios de sus colaboradores, hace notar el fracaso en ejercer influencia política de los grupos de presión autónomos, de los sectores medios, de los militares, campesinos, industriales y estudiantes. Así, llega a la conclusión de que esos grupos persiguen, en última instancia, la "política del conformismo" y que encuentran su propio sustento en el Estado centralista.[8] Newton señala la anómala persistencia tanto del derecho romano como de la tradición medieval del *fuero* o *interés creado* como explicación del fracaso de las "lealtades cruzadas" o del tipo norteamericano de pluralismo entre los grupos funcionales de Hispanoamérica. Mientras continúa creando privilegio, el

[8] VÉLIZ, "Centralism and Nationalism in Latin America". Véase también VÉLIZ, *The Politics of Conformity*.

Estado mantiene su supremacía frente al desafío político de los cuerpos "intermediarios".[9] Para estos intérpretes el siglo XX resulta una era de recuperación gradual de los patrones tradicionales, o, como dice Véliz, un retorno a la "propia corriente cultural central" de América Latina. Véliz difiere de Morse en que coloca esta corriente cultural central en el siglo XVIII, mientras Morse la ubica en los dos siglos previos. Morse ve el Estado patrimonial habsburgo revelado en la revolución institucional de México, mientras Véliz encuentra al centralismo borbónico operando en el nuevo nacionalismo de la derecha y en el desarrollo económico dirigido por el Estado sin cambio social. Por su parte, Kalman Silvert ha bosquejado el corporativismo tradicional en la Argentina de Perón y ha argumentado sobre la existencia de formas políticas "romances" o "mediterráneas" en Iberoamérica.[10]

¿Cuál es el lugar que ocupa el siglo XIX en estas interpretaciones culturales? Para Morse el siglo XIX representa un extravío de los patrones más permanentes. Morse ubica entre 1760 y 1920 el periodo "colonial", "cuando los criollos, la cultura católica y las instituciones de Hispanoamérica quedan abiertas a las influencias y presiones del mundo occidental, que estaban interpuestas, sin ningún efecto, al ethos del periodo formativo español". De esta suerte, el periodo "nacional" no comienza hasta 1920. Las "influencias y presiones" de occidente, que para Morse constituyen principalmente la herencia de la Ilustración, son el constitucionalismo anglo-francés, el liberalismo burgués, y aun el Estado unitario, racionalizado y tecnocrático de los Borbones.[11] Ambos, Morse y Newton, y por su influencia Lyle McAllister,[12] aducen que el colapso de la burocracia imperial y de la base legal de la sociedad corporativa ante la independencia, condujo a la reaparición de sistemas familiares autónomos y extendidos, de tribus, haciendas, municipalidades y bandas armadas ("estructuras sociales criollas telúricas" para

[9] Newton, "On 'Functional Groups'".

[10] Silvert, "The Cost of Anti-Nationalism", pp. 360-361, 371-372.

[11] Morse, "The Heritage of Latin America", p. 165.

[12] McAlister, "Social Structure", p. 370.

Morse o "componentes primarios" para Newton) que competían en un desnudo contexto de poder para capturar los restos del Estado.[13] El ahora decapitado Estado patrimonial no había desarrollado ni un apuntalamiento de relaciones feudales contractuales, ni un orden legal racionalizado que pudiera servir para legitimar a los gobiernos posteriores a la independencia.

Vayamos a la interpretación económica, presentada en primer término en el notable y breve libro de Stanley J. y Barbara H. Stein, pero también en los trabajos de otros historiadores como Tulio Halperín Donghi y Arnold J. Bauer.[14] Los Stein ven el hecho central de la historia latinoamericana en su relación colonial, o dependencia con las naciones económicamente más avanzadas de Europa Occidental. España y Portugal sirvieron como meros intermediarios en la relación. La dependencia económica produjo una rígida sociedad de clases; inhibió la modernización; impidió el desarrollo de instituciones políticas liberales; y perpetuó un patrón de explotación económica y racial no desafiado efectivamente por las masas hasta el siglo XX, y aun entonces sólo en forma esporádica. El drenaje de plata desde América liberaba a la monarquía española de la limitación provocada por los cuerpos representativos y le permitía dominar sobre un sistema comercial controlado por mercaderes privilegiados que tenían poco interés en la modernización económica en ambos lados del Atlántico.

Cuando los monarcas borbones intentaron una "modernización defensiva" en el siglo XVIII para contener la amenaza del acrecentado comercio británico, sus ajustes políticos permitieron contener la amenaza del acrecentado comercio británico, sus ajustes políticos sirvieron sólo para dividir a los mercaderes criollos y españoles, y para preparar el camino a la fractura del imperio durante la crisis internacional de 1793 a 1815. Los criollos vieron en esa fractura una oportunidad para

[13] MORSE, "The Heritage of Latin America", p. 162. NEWTON, "On 'Functional Groups'", p. 27.

[14] STEIN Y STEIN, *The Colonial Heritage*. HALPERÍN DONGHI, *Historia contemporánea de América Latina*. BAUER, *The Church and Spanish American Agrarian Structure*.

comerciar directamente con la Europa del norte. Al mismo tiempo, el ardiente descontento de las masas había conducido, en el siglo XVIII, a conflictos en torno a la ocupación y al acceso a la propiedad. Hacia 1810, la elite criolla "proveyó la conducción que las castas y los estratos bajos y aun más oprimidos de la sociedad colonial, habían esperado por mucho tiempo, y el resultado fue la revolución".[15]

En la interpretación económica de la historia latinoamericana, el siglo XIX es designado como "neocolonial", un término que habrá de gozar de amplio uso por los historiadores. Las síntesis impresionistas de Halperín se enfocan en la época moderna, dado que él trata el siglo XIX en mucho mayor detalle que los Stein, quienes enfatizan los siglos anteriores a la independencia. Halperín, así como Bauer, fecha el "ascenso del orden neocolonial" a partir de la década de 1860,[16] mientras los Stein lo ven comenzando con la independencia; pero los tres están de acuerdo en las características generales del periodo. Los criollos, en primer término una resurgente clase alta terrateniente, lucharon por reimponer la estructura del elitismo político y la estratificación social que había sido desafiada momentáneamente por el levantamiento popular durante la Revolución de Independencia. Hacia mediados de siglo, una oligarquía agrícola y minera quedó atada en una nueva relación de dependencia directa del comercio y capital europeos, particularmente británicos. A pesar de la inestabilidad política, de la contienda de facciones, y de la experimentación con las formas republicanas, los gobiernos latinoamericanos, argumentan los Stein, continuaban bajo el ascendiente de una pequeña elite que en un principio había cooptado a mulatos y mestizos socialmente ascendentes, para retornar al racismo sin concesiones más tarde en el siglo. La explotación económica y social no fue desafiada hasta 1910 en México, y tal vez no antes de 1930 en el resto de América Latina.

Estas interpretaciones sirven como antídotos frescos y bienvenidos a las visiones liberales o desarrollistas que han visto el progreso hacia la

[15] STEIN Y STEIN, *The Colonial Heritage*, p. 114.
[16] BAUER, *The Church*, pp. 78-80, 98.

democracia de la clase media o hacia la modernización económica en las líneas norteamericana u oeste-europea, como un proceso inevitable en América Latina. La región puede ser estudiada ahora en sus propios términos, cultural o económicamente, y sus peculiaridades reconocidas por lo que son. Con todo, del punto de vista del provecho que pudieran reportar a la historia política del siglo XIX, estas interpretaciones son inadecuadas. Newton admite abiertamente que los procesos pos-independencia son un "rompecabezas". Morse parece mirar la búsqueda de patrones liberales de organización política como un extravío, mientras las rúbricas "neo-colonial" y "colonial" difícilmente hacen justicia al hecho de la independencia política.

En efecto, nuestra comprensión del siglo XIX ha sufrido por parte de esta ampliamente expandida forma de pensar, de variados usos de la detractiva etiqueta "colonial". Uno de los usos de la palabra viene derivado del discurso liberal tradicional y acentúa las "supervivencias coloniales" o la "mentalidad colonial", que habrían persistido a pesar de los esfuerzos de reforma posteriores a la independencia.[17] En este sentido, el término realmente significa "hispánico" o "tradicional", más que "colonial" en el estricto sentido legal o político de la palabra. Otro uso aparece en el novel "periodo colonial" de Morse, la era que corre de 1760 a 1920 cuando América Latina estaba bajo la influencia de la Ilustración anglo-francesa. Finalmente, la interpretación económica construye el sentido de "colonial" para significar la dependencia económica, sea en su forma tradicional anterior a la independencia, o en su nueva forma redefinida después de ella.

Una discusión del término "colonial" sería incompleta sin reparar en lo que los latinoamericanistas saben que es un lugar común, esto es, que América Latina, como entidad histórica, cultural, y tal vez también económica, es única. Como área "en desarrollo", América Latina es dis-

[17] Leopoldo Zea tanto describe este uso de la noción "colonial" como lo utiliza él mismo. ZEA, *The Latin American Mind*. Gibson advierte que "no debemos permitir que el término «colonial» [como medieval] sea aplicado a cualquier cosa que parezca no liberal o que sea vagamente inactual en América Latina". GIBSON, *Colonial Institutions*, p. 388.

tinta de otras regiones con las cuales a menudo es comparada. El hecho de que es occidental, de que es una cultura "fragmentada" de Europa, para usar el término de Louis Hartz, la pone aparte de las civilizaciones autónomas más antiguas de Japón, China y posiblemente la India, las que sintieron el impacto de las ideas, instituciones y tecnología europeas como elementos extraños.[18] Por otra parte, por su temprano acceso a la independencia política, América Latina no puede ser directamente comparada con las nuevas naciones de África y Asia, que fueron hasta hace poco colonias europeas. Además, la obvia comparación entre América Latina y los Estados Unidos, como dos primeras áreas coloniales de Europa, ya no es satisfactoria. Con el fracaso de la Alianza para el Progreso, tal vez hemos abandonado el esfuerzo por proponer una historia común para las dos Américas y por dibujar ilusorios paralelos entre una cultura anglosajona desarrollada (o sobredesarrollada) y una que es ibérica y subdesarrollada. Es posible que una clave de esta peculiaridad de América Latina entre las regiones en desarrollo, sea su experiencia liberal; esto es, las ideas e instituciones que quedaron establecidas en este puesto de avanzada de la civilización atlántica durante la que R. R. Palmer llama la "Edad de la Revolución Democrática".

Enclavada en las interpretaciones culturales y económicas de la historia de América Latina, se halla el supuesto de que el siglo XIX fue un siglo de imitación. Los adjetivos "mimético", "imitativo" o "exótico", impregnan las referencias hechas por observadores con diversos intereses y orientaciones hacia las organizaciones liberales o la economía política.[19] Unos pocos académicos, como Silvert y Véliz, llevan sus pre-

[18] Ronald Philip Dore ha hecho algunas sagaces puntualizaciones sobre este asunto, con especial referencia a la comparación entre la modernización en América Latina y en el Japón. DORE, "Latin America and Japan Compared", pp. 236-237. Puede encontrarse una discusión parecida a la de Matossian, citada por Hirschmann, sobre que las ideologías de la industrialización retrasada (en India y el este de Asia) son bastante irrelevantes para América Latina porque en aquellas lo "occidental" es asumido –legítimamente– como extraño. HIRSCHMANN, *Ideologies of Economic Development*, pp. 4-5. Véase también MATOSSIAN, *Ideologies of Delayed Industrialization.*

[19] Morse escribe que Chile fue un caso único en su manejo "para evitar los extremos de la tiranía y la anarquía, con un sistema político no trabado por los mecanismos de la

cisiones aun más atrás del siglo XIX. Véliz afirma que "durante el último siglo y medio América Latina ha sido una fiel caja de resonancia para todo sonido político producido en las regiones más civilizadas del hemisferio norte".[20] Silvert habla en general del "rol del líder latinoamericano como importador y adaptador de ideas del exterior".[21]

La visión crítica de las formas y organización liberales como importaciones extranjeras tiene hondas raíces en la tradición política conservadora, ya sea en su forma burkeana, tal como es expuesta por el mexicano Lucas Alamán y el chileno Mariano Egaña, o en su forma posterior positivista u organicista, representada por Emilio Rabasa en México o Alberto Edward Vives en Chile. Más recientemente, el tema de la imitación se ha convertido en una parte integral de la "búsqueda de la identidad" filosófica y literaria. ¿Acaso los historiadores y los científicos sociales no están más influenciados de lo que creen por la búsqueda que en México se hace de *lo mexicano*, como aparece en la clásica afirmación de Samuel Ramos, hecha tempranamente en 1934, de que la imitación de Europa y un resultante complejo de inferioridad eran rasgos fundamentales de la cultura mexicana del siglo XIX? Es significativo que Morse y Hirschman citen el *Laberinto de la soledad* de Octavio Paz en un punto crucial de sus argumentaciones, y que Morse extraiga su nueva periodificación de una sugestión de Paz.[22]

La búsqueda filosófica de la identidad también contiene un anómalo acento cuasi-marxista, que puede haberla hecho congeniar con las recientes interpretaciones económicas del proceso político del siglo

---

retórica partidaria de un liberalismo exótico". MORSE, "The Heritage of Latin America", p. 163. Hirschman acentúa la ausencia de teorías autóctonas de desarrollo económico. HIRSCHMAN *Ideologies of Economic Development*, pp. 5-6. William P. Glade Jr. se refiere al establecimiento de "un sistema mimético de gobierno modelado sobre las normas del liberalismo político". GLADE, *The Latin American Economies*, pp. 185-186. Para ejemplos de este supuesto de la imitación política, véase DEALY, "Prolegomena on the Spanish American Political Tradition".

[20] VÉLIZ, "Centralism and Nationalism", p. 68.

[21] SILVERT, "Leadership Formation and Modernization", p. 331.

[22] MORSE, "The Heritage of Latin America". HIRSCHMAN, *Ideologies of Economic Development*.

XIX. Leopoldo Zea visualiza el liberalismo y el positivismo como expresiones de la burguesía en dos etapas de su evolución, aquella de combate y aquella del orden. Mientras rechazaba el colonialismo español, la burguesía latinoamericana finalmente se transformaba en prisionera de la gran burguesía occidental.[23] El argumento de Zea no es análogo al énfasis de los Stein en el neo-colonialismo, es decir, la dependencia de una oligarquía agrícola y minera del capital europeo como el hecho central de la vida en el siglo XIX.[24] Debe notarse, con todo, que detrás del severo y académico análisis de los Stein de las raíces de la dependencia económica, puede estar escondido un entusiasmo de activistas, no distinto al que Bourricaud identifica en el pensamiento de los nuevos *técnicos* (tales como Orlando Fals Borda), quienes llaman al cambio revolucionario de cara a la penetración del neo-colonialismo.[25] Este momento radical hace que la posición de Zea en los cuarenta y cincuenta, así como la de Véliz hoy, semejen conservadoras por contraste.

II

A efectos de escapar al determinismo inherente a estas, sin embargo, refrescantes y persuasivas interpretaciones, debemos volvernos directamente a la reconstrucción del proceso político del siglo XIX. Esto puede

[23] Zea cita a Karl Manheim como guía de su formulación del positivismo mexicano como La filosofía de la burguesía. ZEA, *El positivismo en México* (1968), pp. 40, 47. Sobre este fenómeno en la Argentina, véase ZEA, *The Latin American Mind*, pp. 217-218. Para una mayor discusión de los puntos de vista de este autor, véase HALE, "The History of Ideas" [en este volumen: "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea].

[24] El breve aunque complejo argumento de Véliz es un buen ejemplo del modo en que las interpretaciones económicas y culturales pueden reforzarse mutuamente. Véliz enfatiza la pasada imitación de modelos extranjeros (particularmente liberales), en contraste con el actual y más auténtico retorno a la tradición centralista. Este cambio se ha producido, aduce Véliz, a causa del colapso de la economía mundial en 1929 y con la prosperidad que "sostuvo artificialmente" los manejos políticos y económicos de una pequeña elite.

[25] BOURRICAUD, "The adventures of Ariel", pp. 130-132. La pasión escondida de los Stein queda revelada, entre otros lugares, en la nota dedicatoria de su libro. STEIN Y STEIN, *The Colonial Heritage*. Véase la excelente y reciente reseña de John Lynch sobre esta obra. LYNCH, "Review", pp. 319-320.

hacerse más efectivamente a través del estudio sistemático y crítico de las ideas. Un problema que afecta a esta empresa es la falta de una fuerte tradición historiográfica a la que apelar. Mientras que para el estudio de las ideas en el periodo colonial se cuenta con el trabajo de importantes académicos como Zavala, Phelan, Bataillon, Ricard, Hanke, Leonard, Lanning y Whitaker para recomendar, similar estudio para el siglo XIX ha sido dominado por apologistas políticos o por filósofos de la historia.[26] A fin de sobrepasar este obstáculo, permítaseme sugerir cuatro caminos específicos por los cuales la historia política puede ser provechosamente estudiada a través de las ideas.

Primero, debemos definir los términos políticos, principalmente esas categorías proteicas y universales, "liberal" y "conservador". Los deslices más comunes al usar estos términos son: uno, quedar presos por las definiciones impuestas por los políticos del mismo siglo XIX y perpetuadas en nuestros propios días; dos, disolver el contenido político de esos términos a través del análisis socioeconómico. El primer desliz concierne principalmente a la historiografía política tradicional referida anteriormente, pero el mismo afecta estudios recientes más sofisticados. Por ejemplo, es necesario hacernos algunas preguntas, cuando analistas tan astutos como Frank Safford y Peter H. Smith explícitamente usan las categorías políticas tal como fueron definidas por los propios participantes contemporáneos de ellas. ¿No sería posible que la gran confusión que Safford encuentra al aplicar las explicaciones convencionales sobre clases, ocupaciones o regionalismos a los alineamientos políticos de Colombia entre 1830 y 1850, provenga en parte de una confusión de los propios participantes sobre qué significaban las autodesignaciones de "liberales" y "conservadores"? Safford aduce que esos términos

[26] Sintomático de esta situación es el hecho de que el multi-volumen *Historia moderna de México*, dirigido por Daniel Cosío Villegas (1955-1972) divida su enfoque en categorías "políticas", "económicas" y "sociales", omitiendo cualquier tratamiento sistemático de las ideas. Podría decirse, al pasar, que el tratamiento del proceso político por el propio Cosío constituye una fuerte excepción a las generalizaciones que he hecho sobre la historia política tradicional. El método y presentación es tradicional, pero el tono es crítico en un todo. Cosío se separa completamente de los dictados de la historiografía heroica centenaria.

tienen poco contenido ideológico.[27] Esto puede ser verdad, pero si es así, ello debe ser demostrado, en parte, por el análisis directo de las ideas involucradas. Para determinar la base social de los alineamientos políticos, ¿acaso no es necesario establecer también cómo eran las posiciones, programas y asuntos políticos, y cómo variaron de situación a situación?[28]

Smith ha hecho exactamente esto en un rastreo, peculiar en cierta medida: un estudio cuantitativo sobre las listas de la Convención Constituyente mexicana de 1916-1917.[29] Este autor usa el factor análisis para aislar los asuntos que separaban a los "jacobinos" de los "moderados", las facciones así autodenominadas de la convención. Para complementar su ingeniosa discusión de la "centralización", el principal "factor" provocador de divisiones entre los delegados, sería valioso poner a prueba el término "jacobino" en sí mismo: ¿cuál era su contenido ideológico en 1917, comparado con 1893 o 1857? Se podría encontrar, por ejemplo, que parte del desacuerdo sobre la centralización en 1917 podría ser entendida como una suerte de restablecimiento de los conflictos que existieron en el seno del liberalismo político del siglo XIX.[30]

[27] SAFFORD, "Social Aspects of Politics", p. 367, nota.

[28] Safford limita su definición del liberalismo a una referencia oblicua al constitucionalismo y a una mención de Santander, por ejemplo, "el ala santandereana del liberalismo", sin más explicación. SAFFORD, "Social Aspects of Politics", p. 356. Su uso del término "conservador" aparentemente implica más asuntos que los políticos; por ejemplo, el "conservadurismo aristocrático" (p. 360), o conservadurismo antioqueño, está basado en "una piedad religiosa profundamente enraizada" (p. 363). Considero necesario ir más lejos que esto, aun si nuestro principal objetivo es estudiar los aspectos sociales de la política.

[29] SMITH, "The Making of the Mexican Constitution".

[30] El autor concluye que votar por la centralización no implicaba una relación con el carácter de estatus o social de los delegados. SMITH, "The Making of the Mexican Constitution", p. 24. También sugiere que tal vez el violento levantamiento posterior a 1910 puede haber liberado a los diputados de sus trasfondos sociales para permitirles votar según su conciencia (p. 26). Esta puede ser una de las razones por las que algunas de las divisiones del "factor centralizador" pueden ser discernidas en anteriores conflictos de ideas políticas. Si los delegados no votaban de acuerdo con su clase social, las ideologías y los mitos políticos del pasado pueden haber tenido un impacto particularmente fuerte sobre ellos.

El segundo desliz, es decir, la tendencia del análisis socioeconómico a disolver el contenido político de los términos "liberal" y "conservador", puede ser demostrado si primero replanteamos un punto de nuestra discusión anterior. Hemos visto que la singularidad de América Latina entre las regiones en desarrollo y anteriormente coloniales, el haber tenido una experiencia liberal bajo la independencia política, sólo ha venido a reforzar la visión general de que las ideas eran "imitativas" o aun "ficticias". El corolario de que hay ausencia de una fuerte tradición historiográfica crítica sobre el siglo XIX, bien enraizada en el estudio de las ideas, es la dominante en mucha literatura histórica de presupuestos derivados del marxismo y de la sociología del conocimiento, cuyo tema básico es, según Robert K. Merton, "la determinación inconsciente de las ideas por la base; el énfasis en la distinción entre lo real y lo ilusorio, entre realidad y apariencia en la esfera del pensamiento, las creencias y la conducta del hombre".[31] Merton hace notar la "cualidad acre" de este tipo de análisis sociológico, el cual tiende a acusar, satirizar, ironizar y devaluar "el contenido intrínseco de las creencias o puntos de vista manifestados". El término clave en estas aproximaciones negativas y críticas a las ideas es "ideología", que viene a significar el pensamiento de los grupos dirigentes dentro del marco de sus intereses, ya sean estos grupos clases específicas, en la óptica de Marx, o agrupaciones más amplias dentro de la estructura social total, en la de Mannheim.

En la actual literatura sobre América Latina existe esa extendida tendencia de dar a la palabra "liberal" un significado exclusivamente socioeconómico, o al menos de confundir sus contenidos político y económico. A menudo encontramos "liberal" usado como equivalente a economía del *laissez faire*, aunque a veces incluyendo también el significado de oposición constitucionalista al poder estatal. Esta búsqueda de una simple definición de trabajo del término "liberal" a menudo descuida el significado de anticlericalismo, una política estatal inspirada

[31] MERTON, "The Sociology of Knowledge", p. 458.

por los borbones españoles y los jacobinos franceses.[32] Algunos liberales, como los reformadores de 1833 en México, o el grupo rivadiano en la Argentina, que eran antiestatistas en la esfera económica, a menudo persiguieron la consolidación del poder estatal para combatir los privilegios del clero. El problema aquí es análogo al planteado por el uso de "capitalismo" como un término político por teóricos contemporáneos como Herbert Marcuse o Barrington Moore.[33]

Simplificar demasiado la definición del término "liberal" conduce a la dificultad real de descubrir quiénes eran, en términos sociales, los liberales del siglo XIX. Por ejemplo, cuando los Stein discuten la "base económica del neo-colonialismo", hacen referencia a una "clase media liberal", la cual buscó la liquidación de los legados coloniales en México y la cual finalmente se volvió hacia Porfirio Díaz como a un "tirano honesto" para dirigir el desarrollo económico. Sin embargo, en un capítulo subsiguiente sobre "política y sociedad", ellos identifican los programas políticos liberales como los de una "elite criolla", y la "clase media liberal" retrocede del primer puesto de su argumentación.[34]

El único antídoto para esta clase de confusión es el riguroso análisis interno de las ideas políticas, constantemente modificadas por evidencia conductual del tipo que Smith y Richard N. Sinkin han presentado, así como por los hallazgos empíricos de la sociología de la elite política e intelectual.[35] En este sentido, aquello que Robert F. Berkhofer llama "los niveles de análisis de los actores y observador" puede ser combinado "en

[32] Como ejemplos de este descuido, véase VÉLIZ, *The Politics of Conformity*, y MORSE, "The Heritage of Latin America".

[33] Véase la crítica de Marcuse en LICHTEIM, *The Concept of Ideology*, p. 180. La tendencia de Moore en este sentido, es sutil, pero discernible. MOORE, *Social Origins*.

[34] *Cf.* STEIN y STEIN, *The Colonial Heritage*, pp. 141-144 y 166-171. En un ensayo anterior, Stanley Stein evita explícitamente el contenido al definir el "conservadurismo" como la red de privilegios económicos que atraviesa la política tradicional y las instituciones sociales. STEIN, "Latin American Historiography", p. 114. Safford, ya anteriormente discutido, es particularmente efectivo en su crítica de las interpretaciones del conflicto político en términos de clases económicas. SAFFORD, "Social Aspects of Politics".

[35] SMITH, "The Making of the Mexican Constitution". SINKIN, "The Mexican Constitutional Congress".

una representación unificada de la realidad del pasado".[36] El principal riesgo no es que los historiadores de hoy se ubiquen únicamente en el "punto de vista de los actos", que extrapolen ideas de su contexto social y económico.[37] Como ha apuntado John Higham al trazar el curso de la historia intelectual de los Estados Unidos, los peligros radican en el otro extremo.[38] Sólo comenzando con el sistema de ideas en sí mismo, tomando "ideología" como un término neutral, podremos entender adecuadamente la terminología política del siglo XIX.

El estudio de las ideas, en segundo lugar, puede aumentar nuestro entendimiento de las presuposiciones que subyacen o guían a la política. Un postulado para una indagación como ésa es si todavía será valioso para el historiador político estudiar el gobierno, poniendo énfasis en las instituciones formales de poder, y no, como ha reclamado Womack, focalizando su atención en las instituciones informales, tales como la familia, la corporación de negocios, la historia y la hacienda.[39] Aunque sea valioso estudiar las estructuras informales, la historia política no necesita ser cambiada exclusivamente en historia social, aunque las distinciones entre ambas sean y deban ser necesariamente vagas.[40]

[36] BERKHOFER, *A Behavioral Approach*, p. 73.

[37] Aunque ésta es una crítica ajustadamente aplicada por Jean Meyer al concienzudo y valioso estudio de Simon Collier sobre las ideas y la vida política de Chile entre 1810 y 1833: "Con el pretexto de no caer en la moda de la historia económica y social, ¿tiene uno el derecho de tratar las ideas como entidades platónicas flotando en un vacío sideral, sin contacto con la sociedad humana?" MEYER, "Reseña", p. 233. Véase COLLIER, *Ideas and Politics*.

[38] HIGHAM, "The Rise of American Intellectual History", pp. 470-471.

[39] WOMACK, "Mexican Political Historiography", pp. 480, 485.

[40] Así lo señala Lockhart: "Por cierto, cualquier rama de la investigación histórica puede ser convertida en historia social volviendo la atención de su usual objeto central de estudio, sean leyes, ideas o eventos, a las personas que los producen". LOCKHART, "The Social History", p. 6. Este autor ha presentado una esmerada y persuasiva exposición reclamando el estudio de "las manifestaciones informales, inarticuladas, diarias y ordinarias de la existencia humana", y ha afirmado, por ejemplo, que las instituciones coloniales formales como la Iglesia y el Estado eran mucho más débiles y menos significativas de lo que se había supuesto. Sus argumentos, aunque aplicados al periodo colonial, son también altamente pertinentes (o aun los más pertinentes) para el siglo XIX, donde las instituciones formales

Smith, en aparente contraste con Womack, justifica una definición de la "elite política" en el México del siglo XX, que omite el liderazgo informal por no constituir un segmento numéricamente significativo de "aquel grupo de personas que tienen la porción más decisiva del poder político".[41] Probablemente la conclusión más significativa de Véliz y sus colaboradores es que el gobierno central en la América Latina contemporánea, lejos de ser un mero juguete de grupos de interés autónomos, es en sí mismo la fuerza principal del cambio.[42] El gobierno central en el siglo XIX puede inclusive ser más importante de lo que Véliz y otros nos han hecho pensar.

Nosotros nos aproximamos a la política a través de las ideas sobre la presuposición de que la racionalidad o lógica de la política del gobierno central y los supuestos de la elite gobernante están aún insuficientemente entendidos como para garantizar el examen de la investigación. En contraste con lo que Lockhart sugiere para la historia social colonial,[43] nosotros empezamos por usar las fuentes que son convencionales y tradicionales. Para la América Latina del siglo XIX esto significa primariamente materiales impresos: los escritos de intelectuales sobresalientes que a menudo tenían relaciones estrechas con el gobierno; pronunciamientos oficiales y semioficiales en panfletos y periódicos; la legislación y los debates parlamentarios. Los materiales manuscritos, especialmente la correspondencia privada y los reportes ministeriales no impresos, siempre deben usarse cuando son obtenibles, pero no son intrínsecamente superiores como fuentes si lo que se busca son supuestos. El número de los materiales potencialmente valiosos es muy grande. Más aun, cuando uno se desplaza del temprano al tardío siglo XIX, el crecimiento en cantidad de la documentación es asombroso.

El primer desafío para el historiador no es hallar materiales raros, sino aprehender la terca y a menudo elusiva naturaleza de los supuestos.

---

siempre han sido miradas como débiles. Véase LOCKHART, "Encomienda and Hacienda", pp. 428-429.

[41] SMITH, "Political Elites in Mexico", pp. 4-5.

[42] VÉLIZ, *The Politics of Conformity*.

[43] LOCKHART, "The Social History", p. 8.

En parte su método es análogo al sugerido por A. O. Lovejoy dentro de un modo algo diferente de indagación.[44] El académico debe cortar a través de la retórica engañosa y a menudo contradictoria de un programa político, y aislar las ideas "componentes" o "unidades" de ideas. Este refuerzo también lo puede llevar a lo que Lovejoy llama los hábitos mentales "más o menos inconscientes" de un individuo o grupo. Estos hábitos mentales pueden constituir, dentro de un programa político, ideas formalmente expresadas pero subordinadas y contradictorias. O ellas pueden ser ideas derivadas de un grupo y ser parte de la cultura implícita que un intelectual o un portavoz político comparte con un grupo más amplio. Puede ser que el énfasis en los supuestos socave mi propia argumentación, desde que la referencia a "hábitos mentales inconscientes" o "cultura implícita" evoca cuestiones de sistemas de valores, componentes éticos y aun mitos; el riesgo es caer en el mismo tipo de determinismo cultural que yo he venido criticando en otros cuando éstos lo aplican a la política del siglo XIX. Debo admitir una ambivalencia no resuelta o aun una inconsistencia en esta materia. Por ejemplo, yo nunca afirmaría que el liberalismo, como un sistema de valores basado en la ética utilitaria, haya hecho muchos progresos en la América Latina del siglo XIX; sin embargo, el liberalismo como un conjunto de preceptos políticos y económicos racionalmente formados, sí lo hizo, cosa que puede sostenerse en la medida en que se defina apropiadamente el liberalismo en su peculiar manifestación hispánica.[45] Desde otro punto de vista podría decirse que a lo que realmente me estoy refiriendo es al estudio de la ideología, y en parte yo estaría de acuerdo.

[44] LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, pp. 3-24.

[45] Un ejemplo más de mi ambivalencia es que respondo favorablemente a la crítica, en el nivel del método, que hace Marvin Meyers a un libro de Louis Hartz sobre el pensamiento político. En él, Hartz constantemente sustituye "categorías no intelectuales por ideas. Se trata básicamente, pienso, de un estudio del aspecto *inconsciente* del pensamiento norteamericano, tal como es condicionado por una peculiar experiencia histórica y social". MEYERS, "Louis Hartz", p. 264. Aunque me siento atraído por las *conclusiones* de Hartz sobre los Estados Unidos, no estoy de acuerdo con la aplicación de un *método* como éste a la América Latina del siglo XIX. Véase HARTZ, *The Liberal Tradition*.

Considerando que las proposiciones y la retórica de un programa político se dirigen a defender o a oponerse a un orden institucional o social, ellas son ideológicas. Es el objetivo *político* y la función *polémica* de las ideas lo que las hace ideológicas. La ideología, por lo tanto, presupone el conflicto en la sociedad o la existencia de interpretaciones conflictivas del orden social.[46] Los supuestos de un programa político o de una política también pueden estar basados en la tradición o el mito; esto es, en creencias o valores que tienden a aproximar los agrupamientos internos a la sociedad más que a separarlos. Para decirlo de nuevo, mis objeciones no son hacia el término "ideología" sino al modo en que éste es construido en las tradiciones del marxismo y de la sociología del conocimiento; esto es, la tendencia a no considerar la estructura interna de los componentes de una ideología, para mirarla únicamente como un reflejo directo o indirecto o una racionalización de intereses de clase o de grupo.[47]

Para continuar con el ejemplo arriba mencionado, podría ser demostrado con el método que sugiero aquí, que los liberales hispanoamericanos estaban mucho más atados al precedente hispánico que lo que sus altisonantes escritos antihispánicos sugerirían. Esto es verdad, ciertamente, en lo que toca a los liberales mexicanos antes de 1867, quienes tomaron mucha de su inspiración de los reformistas borbónicos o de Cádiz, y también es verdad en lo referente al "nuevo liberal" Justo Sierra, a finales de la década de 1870, para quien el republicano conservador español Emilio Castelar, asumió una estatura heroica. La atadura al precedente hispánico también puede haber sido fuerte en

[46] Para formular esta definición de ideología, todavía poco desarrollada, me he apoyado particularmente en Baechler, "De l'ideologie" y Halpern, "'Myth' and 'Ideology'". Valiosas, asimismo, a pesar de los variados puntos de vista, son las de Ashcraft, "Marx and Weber", Bergman, "Ideology", Birnbaum, "The Sociological Study", y, por supuesto, Mannheim, *Ideology and Utopia*.

[47] Un buen ejemplo de esta tendencia es el libro de Cockcroft sobre los "precursores intelectuales" de la Revolución mexicana. Parecería importante en un estudio como éste poner a prueba, por ejemplo, la ideología del anarquismo y determinar si fue o no sostenida por los "precursores". En lugar de ello, el autor se refiere a otros trabajos sobre el anarquismo europeo. Véase Cockroft, *Intellectual Precursors*, p. 48, nota, p. 85, nota.

Chile, a pesar de que el grito de *desespañolización* de José Victorino Lastarria o Francisco Bilbao fuera mucho más estridente que en México. Y como Barager nos lo recuerda, "pese a toda su admiración por los Estados Unidos, las raíces de Sarmiento estaban en la tradición liberal española, más hondas, probablemente, de lo que jamás creyó".[48] Una suposición como ésta puede revelarse inadvertidamente en la retórica formal de un pensador o portavoz político, o puede ser iluminada o confirmada solamente por un análisis de la formación de las políticas o de la legislación de los gobiernos con los cuales ellos eran afines.[49]

Un modelo que podría ser seguido en la búsqueda de supuestos, aparece en el trabajo del historiador francés Elie Halévy. En su masivo estudio del utilitarismo y en sus excepcionales ensayos sobre el socialismo temprano, logró aislar satisfactoriamente las concepciones centrales o unidades de ideas que compusieron ideologías y doctrinas. Más todavía, pudo identificar elementos contradictorios o la dialéctica existente en un cuerpo de pensamiento.[50] Un buen ejemplo puede ser el tratamiento del conflicto entre la identificación natural y la artificial de

[48] Barager, "The Historiography of the Río de la Plata", p. 591, nota.

[49] En mi estudio de los debates del Congreso Constituyente del Estado de México en la década de 1820, descubrí, por ejemplo, cuánto se apoyaban los legisladores en el precedente hispánico, en parte liberal, en parte preliberal, cuando enfrentaban el problema de reorganizar las municipalidades después de la independencia. Hale, *Mexican Liberalism*, pp. 87-92, 225-234 [*El liberalismo mexicano*, 87-94, 233-240]. Sin embargo, no encuentro persuasivo ese tipo de argumento psicocultural adelantado por el historiador chileno Jaime Eyzaguirre, de que bajo el ardor de Lastarria por las doctrinas extranjeras yace "un atavismo ibérico que pesó en su inconsciente"; de que en la defensa que hace Lastarria del tipo anglosajón de federalismo y de autonomía municipal, "había renacido el nunca extinguido impulso del regionalismo hispánico". Eyzaguirre, *Fisonomía histórica de Chile*, p. 138. Similarmente no persuasiva, aunque documentada y desafiante, es la reciente afirmación de Dealy sobre que los constituyentes inmediatamente posteriores a la independencia en Hispanoamérica no estaban siguiendo preceptos liberales (españoles u otros), sino un conjunto más tradicional de supuestos hispánicos. Las implicaciones de este punto de vista son que la experiencia liberal latinoamericana no fue ni exótica ni imitativa, como argumentan otros deterministas culturales; simplemente, que no existió ninguna experiencia liberal en absoluto. Dealy, "Prolegomena", pp. 37-58.

[50] Véase Halévy, *The Growth of Pilosophical Radicalism* y "Saint-Simonian Economic Doctrine".

los intereses dentro del utilitarismo, la primera, una justificación para la política del *laissez-faire*, la segunda, para la reforma estatista anticorporativa. Halévy fue notable como historiador por cuanto mantuvo el balance entre las ideas y el análisis social, entre su apego a la utilidad esquematizadora y estilizadora de las ideas para el entendimiento histórico y su comprensión de que la formulación de éstas podría ser en mucho el resultado de particulares circunstancias económicas y sociales.[51] Esta ambigüedad hacia la relación entre las ideas y la estructura social es un rasgo que Halévy compartió con Max Weber, con quien a menudo se le compara.

Tercero, y paralelamente a la búsqueda de supuestos, el estudio de las ideas puede iluminar la historia política proveyendo un modo de comparar las estructuras políticas del siglo XIX. Por comparación, quiero significar más el modo en que son planteadas las preguntas que el tratamiento necesariamente balanceado de un tópico en dos o más países. Sólo hay unos pocos que han hecho investigaciones monográficas con igual profundidad sobre más de un país latinoamericano, y no es necesario que hagamos eso. "La comparación trabaja mejor cuando los fenómenos específicos de un contexto son utilizados para estimular nuevas preguntas sobre fenómenos similares en otro".[52] Más todavía, el estudio comparativo de las ideas políticas en América Latina debe comenzar con Europa, y las comparaciones entre países siempre deben ser hechas con referencia a Europa. Sin un estudio completo de las manifestaciones y del contexto europeos de las ideas en cuestión, la comparación carece de base.

Por ejemplo, para estudiar comparativamente la transformación del liberalismo en Hispanoamérica, debemos comenzar con la crítica europea de las doctrinas revolucionarias francesas. Una rama de esta crítica comenzó con Burke en Inglaterra y Bonald y de Maistre en Francia,

[51] Véase GILLESPIE, "The Work of Elie Halévy", pp. 234-235. Para una defensa de su método, véase la respuesta de Halévy al socialista Max Lazard en 1936. HALÉVY "Saint Simonian Economic Doctrine", pp. 273-274.

[52] GREW, "On Reading Six Books", p. 364.

y resultó en la formulación del conservadurismo como una ideología política conscientemente expresada. Con todo, más pertinentes para estudiar la transformación del liberalismo son los escritos de Saint Simon y Comte en sus años tempranos. La influencia de Saint Simon *per se* no es la preocupación primaria aquí; pero sí los términos de su argumentación, el contexto político en que escribió, y por qué su argumentación puede o no haber sido relevante para los latinoamericanos. La búsqueda de Saint Simon (continuada por Comte) de las bases de la unidad social, de un nuevo orden y aun una nueva jerarquía en los tiempos posteriores a la Revolución, significó que tendiera sus líneas hacia las clases "productivas" de la sociedad, los *industriels*, mientras condenaba a los remanentes no productivos de la nobleza y el clero, y aun más a los "metafísicos" y "legistas" doctrinarios.[53] Él toma a estos últimos grupos como responsables por el caos que Francia experimentó desde 1789. Los argumentos de Saint Simon son particularmente pertinentes para una comprensión del concepto de "política científica", tal como es expuesto por los "nuevos liberales" de 1878 en México, hombres como Justo Sierra, Telésforo García y Francisco Cosmes, quienes combinaron su formulación con un ataque sobre el "viejo liberalismo" o la "política metafísica" de 1857. Nosotros debemos ampliar nuestra indagación sobre las variadas respuestas europeas a la Revolución Francesa y al industrialismo incipiente, aunque Saint Simon y el temprano Comte ofrecen un punto conveniente para empezar.[54]

[53] Tanto Halévy como Manuel han hecho notar la deuda de Saint Simon y Comte con los tradicionalistas católicos Bonald y De Maistre, por su concepto de la "alta administración de una sociedad orgánica", Halévy, "Saint Simonian Economic Doctrine", pp. 38-39. Manuel, *The New World*, p. 320.

[54] Lichteim dice que fue llevado a estudiar el pensamiento del siglo XIX por causa del esfuerzo común realizado por historiadores, filósofos y escritores políticamente conscientes, "para entender la significación de esos dos cataclismos, la Revolución francesa y la Revolución Industrial". En cierto sentido estamos estudiando en América Latina a hombres que estaban tratando de entender las repercusiones o ecos de estos cataclismos en su propio continente, pero se trata de reverberaciones que a menudo fueron o transformadas en gran medida o apenas audibles. Lichteim, *The Concept of Ideology*, p. XVI.

En Hispanoamérica encontramos que el momento de partida del liberalismo doctrinario (comprendiendo conceptos utilitaristas, anticorporativos y constitucionalistas) fue mucho más temprano en Argentina y aun en Chile que en México. Comparado con José María Luis Mora, Echeverría muestra una extrema sensibilidad para con las corrientes más recientes del pensamiento –el saintsimonismo en general, el movimiento de la Joven Europa de Mazzini, y la Religión de la Humanidad de Leroux–.[55] Para fines de la década de 1830 Alberdi y Lastarria habían renegado de Bentham y estaban volviéndose hacia la filosofía comparativa del derecho, tal como era expuesta por Jean-Louis-Eugéne Lerminier, una figura inmensamente popular durante la monarquía de Julio. Edgar Quinet aparece extensamente en los escritos de Lastarria y de Bilbao en Chile.[56] Estas figuras parecen haber tenido poco o ningún impacto en México, al menos no hasta 1854 y más probablemente, no hasta 1867. La terminología utilizada por los pensadores argentinos y chilenos apenas aparece en México, con la posible excepción de los panfletos de Mariano Otero de la década de 1840. Un ejemplo puede ser *sociabilidad*, una palabra clave en el llamado de Echeverría a la reconciliación de los partidos políticos y por la unidad social en la Argentina, y una palabra que figura en el título del más famoso ensayo polémico de Bilbao, *Sociabilidad chilena*.[57]

Para explicar estas diferencias en la orientación del pensamiento y en el momento y carácter de las influencias europeas, debemos comparar las estructuras institucional y social. Una hipótesis podría ser que el

[55] Echeverría, *Dogma socialista*, particularmente pp. 460 y ss., 195 y ss.

[56] Por la influencia de Lerminier, véase Alberdi, *Obras completas*, v. 1, pp. 103-104, y Fuenzalida Grandón, *Lastarria i su tiempo*, pp. 26-28. Por la de Quinet, véase Lastarria, *"Investigaciones sobre la influencia social"*, pp. 20-27. Lastarria se apoyó en la traducción de Herder realizada por Quinet. Véase también [la influencia de Quinet en] Bilbao, *El evanjelio americano*, pp. 207-209, 272.

[57] La palabra *sociabilidad* fue indudablemente tomada del francés *sociabilité.* Debemos establecer primero el modo de uso del término en Francia, por ejemplo en [la obra de] Lerminier, para poder descubrir su significación comparativa en el pensamiento latinoamericano. Véase Lerminier, *De l'influence de la philosophie* (1833). Para una discusión pertinente de la "semántica historiográfica", véase Berkhofer, *A Behavioral Approach* , pp. 146-149.

pensamiento y la política liberales mexicanos se quedaron en un más temprano molde benthamiano, jacobino y aun hispano-borbónico durante la Reforma, a causa de la prolongada lucha ideológica contra la Iglesia, un conflicto que fue marcadamente menos intenso en Argentina y Chile. Para poner otro ejemplo, estudiando comparativamente la significación de un concepto como "federalismo", uno puede ser conducido al conflicto regional y a los imperativos organizacionales en los tres países. O bien podemos poner a prueba la ambivalencia de Bilbao o de Alberdi entre su evidente apego a la civilización europea, y su rechazo de la Europa decadente en nombre de una rejuvenecida "América". Este énfasis en "América" parece haber desaparecido del pensamiento mexicano después de mediados de la década de 1820, excepto entre algunos conservadores políticos.

La reconstrucción de la historia política del siglo XIX a través de las ideas, de ninguna manera debe terminar con el pensamiento de los pensadores prominentes; pero en muchos casos este pensamiento provee un punto de partida necesario y conveniente. Un estudio de *los pensadores* puede parecer a algunos historiadores *passeé* o "ya hecho" por anteriores generaciones de académicos latinoamericanos. Con todo, simplemente no podemos descansar en las interpretaciones tradicionales, partidarias y nacionalistas, de esas figuras, responsables de la mayor parte de la literatura sobre la materia. Además, sin un entendimiento crítico y aun comparativo de las bases intelectuales de los supuestos políticos, los acercamientos socioeconómicos al proceso político del siglo XIX se arriesgan a construir sobre la arena. Junto a los deslices antes mencionados, es muy fácil para historiadores muy cautos en otros aspectos, quedar atrapados en lo que Womack llama "precursorismo", esto es, las interpretaciones tendenciosas que extraen del pensamiento del siglo XIX justificaciones o antecedentes para políticas posteriores.[58]

[58] WOMACK, "Mexican Political Historiography", pp. 489-490. Véanse mis comentarios al texto de CHEVALIER, "Conservateurs et liberaux au Mexique". Véase HALE, "Review" (1967), pp. 419-420 [reseña a ARNÁIZ Y FREG y BATAILLON (eds.), *La intervención francesa*. Publicada también en el presente volumen].

Cuarto, y finalmente, el estudio de las ideas puede ayudar a la búsqueda de continuidades políticas en la Hispanoamérica moderna. Los ensayos interpretativos tratados en la primera parte [del presente artículo] son impresionantes por su preocupación central por la continuidad y su actitud experimental hacia la periodificación. En lo sustantivo, de todas maneras, estos autores proponen una pregunta fundamental: ¿existe alguna continuidad significativa de los patrones del siglo XIX dentro del siglo XX? Mucho del escepticismo sobre la experiencia liberal se ha focalizado sobre el constitucionalismo –el esfuerzo por garantizar la libertad individual y limitar la autoridad central mediante los preceptos legales de un código escrito–. Los empeños de los legisladores liberales por establecer la separación de poderes, el federalismo, la autonomía municipal, y aun a veces la supremacía parlamentaria o un ejecutivo plural, tipifican la divergencia entre ideales y realidad y entre formas institucionales liberales y práctica política, lo que constituye la marca de fábrica de la política latinoamericana. ¿Hay una respuesta efectiva a ese escepticismo?

En ausencia de una respuesta completa, permítaseme citar un caso: la carrera del constitucionalismo liberal en México de 1867 a 1910, un periodo en el cual los preceptos constitucionales y la adhesión a ellos parecían haberse apagado por la guerra civil, las dictaduras *de facto* y la abierta hostilidad intelectual. Buscando una definición de la "política científica", o la filosofía positivista en su manifestación política, que vino a prevalecer durante el régimen de Porfirio Díaz, me vi forzado a considerar la herencia del constitucionalismo liberal. Las mayores controversias políticas del periodo y varias menores, todas se focalizaban sobre la Constitución. Son ejemplos el debate levantado por la *convocatoria* "dictatorial" de Benito Juárez en 1867, la contienda entre "viejos" y "nuevos" liberales en 1878, y el conflicto entre *científicos* y "jacobinos" sobre el asunto de la inamovilidad de los jueces en 1893. ¿Por qué generaba la Constitución tal controversia en una era durante la cual generalmente se la miraba como letra muerta?

Yo insinuaría que la Constitución de 1857 tiene un poder simbólico único en México. Dado que se luchó por la causa republicana,

reformista y patriótica de 1857-1867 en nombre de la constitución, el documento adquirió un aura de santidad, a la cual sus defensores posteriores a 1867 pudieron apelar, pese a los cambios en el clima intelectual general. El partido de los "viejos liberales", principalmente a través de su órgano *El Monitor Republicano*, presionó tenazmente hasta el endurecimiento de la dictadura de Díaz que siguió al gran debate de 1893. En ese momento el constitucionalismo corría subterráneamente, pero sirvió para inspirar los clubes políticos previos a 1910, y finalmente reemergió en el movimiento por "sufragio efectivo, no reelección" que dirigía Francisco I. Madero. ¿No tenemos aquí una posible explicación de la fuerza de la causa "constitucionalista" durante el levantamiento revolucionario de 1910 a 1917?[59] Esta hipótesis puede ser puesta a prueba mediante la comparación de la continuidad del constitucionalismo en México con su curso durante el siglo XIX tardío en Argentina o en Chile, países que no experimentaron una "Reforma" hacia mediados de siglo, la guerra civil o la intervención extranjera.

Por comparación con Chile y Argentina, los bien definidos periodos políticos en México han inhibido la búsqueda de continuidades, pero estas inhibiciones pueden estar cayendo. Womack hizo notar que los hombres que eran políticamente activos durante la década de 1920, maduraron en el porfiriato y tal vez revivieron "muchos viejos hábitos de pensamiento y acción".[60] Anderson ha demostrado que los consejeros financieros de Álvaro Obregón eran viejos *porfiristas.*[61] Los métodos que he delineado podrán servir adecuadamente para poner a prueba las implicaciones de estas insinuaciones de continuidad.

Del mismo modo, si quisiéramos indagar en los supuestos políticos de los liberales de otrora que colaboraron con Maximiliano, podríamos encontrar que el imperio fue menos insustancial y más influyente des-

[59] Mi hipótesis ofrece analogías con el énfasis de W. D. Raat sobre el "antipositivismo" filosófico durante el periodo de Díaz. Véase RAAT, "Positivism in Díaz Mexico".

[60] WOMACK, "Mexican Political Historiography", pp. 488-489.

[61] ANDERSON, "Bankers as Revolutionaries", p. 114.

pués de 1867 de lo que habíamos pensado.[62] El tema principal de la tecnocracia –la idea de que la política socioeconómica debe ser guiada en beneficio del bien público por una elite de expertos gubernamentales que están por encima de la política y son inmunes a las presiones de los intereses económicos– necesita ser estudiado en la Hispanoamérica del siglo XIX, así como explorada su continuidad desde la era de los borbones hasta el presente.[63]

El historiador que desea aproximarse a la política del siglo XIX a través de las ideas, se siente bajo la presión de justificar la validez de su empresa. Su enfoque provoca inmediato escepticismo, porque el estudio, o mejor dicho, la explotación de las ideas del siglo XIX, ha sido por mucho tiempo el centro de las tradicionales interpretaciones partidarias de experiencia nacional. Esto es tan cierto en Chile y Argentina como lo es en México, y cualquier enfoque sobre las ideas queda asociado con una historiografía que sirve a fines políticos y no profesionales. Además, el análisis interno de los sistemas de ideas o ideologías es sospechoso hoy de ser el producto de una anterior época liberal, o como diría Mannheim, una época de "choque de ideas". Y aun cuando el pensamiento es tratado seriamente, como en las interpretaciones culturales de la historia latinoamericana citadas antes, la experiencia liberal del siglo XIX es juzgada como una efímera o exótica capa "occidental" sobre un proceso social y psicológico más básico.

Las interpretaciones que consideran al siglo XX como la recuperación de los patrones hispánicos tradicionales, o como el esfuerzo por liberarse de las ataduras del neo-colonialismo, sostienen una fuerte y legítima atracción por una época en la cual la búsqueda de la identidad y el problema de la dependencia económica eran intereses com-

[62] El contexto ideológico saintsimoniano y panlatinista de la intervención francesa puede haber ayudado a articular el imperio a la cultura mexicana. Véase PHELAN, "Pan-Latinism": un ensayo que es, por otra parte, un buen ejemplo de "semántica historiográfica".

[63] Véase la interesante proposición conceptual de M. S. Larson y una referencia a la investigación en curso (o hasta hace poco en curso) en la Universidad de California, Berkeley, sobre los tecnócratas latinoamericanos. LARSON, "Notes on Technocracy".

pulsivos. Pero como historiadores en busca de un análisis histórico integral, no podemos pasar por alto el legado de las ideas políticas y de las instituciones formales que los hombres tomaron con bastante seriedad por al menos cien años. Es necesario que entendamos ese legado por lo que fue y es.

SUSTANCIA Y MÉTODO EN EL PENSAMIENTO DE LEOPOLDO ZEA*

Uno de los hechos más significativos en la historiografía mexicana de los últimos veinticinco años, es el desarrollo del género conocido como "Historia de las Ideas". Los orígenes de este movimiento se encuentran ya en 1925, cuando el historicismo alemán y la filosofía existencialista se introdujeron en México a través de las ideas de José Ortega y Gasset. Pero el impulso más reciente proviene del Seminario de Historia de las Ideas iniciado en El Colegio de México y en la Universidad Nacional Autónoma de México por el filósofo español transterrado José Gaos. Grande ha sido la influencia de Gaos; y es necesario advertirlo, pues la historia de las ideas en México ha sido dominada, hasta la actualidad, por sus discípulos y allegados, autores como Leopoldo Zea y Luis Villoro, entre los primeros, y Edmundo O'Gorman, entre los segundos.[1]

La importancia de este hecho, ampliamente reconocida en México, no se ha apreciado lo suficiente en el extranjero, particularmente

* [Artículo traducido por Andrés Lira y publicado originalmente en español, *Historia Mexicana*, 12 (1963) pp. 457-463. Las referencias a textos posteriores proceden de la versión en inglés del artículo "The History of Ideas: Substantive and Methodological Aspects of the Thought of Leooldo Zea", *Journal of Latin American Studies* (1971), pp. 59-72.

[1] Esta afirmación no incluye a algunos de los estudiosos de las ideas políticas en especial, como lo es Jesús Reyes Heroles. Por otra parte, quiero hacer notar aquí mi agradecimiento a Josefina Z. Vázquez y a Andrés Lira González. A la primera por sus valiosas críticas y sugestiones; al segundo, por la sensible e imaginativa traducción de este ensayo. *Mi agradecimiento también a Leopoldo Zea por alentar su publicación* [el texto en cursivas fue agregado a la edición en inglés].

en los Estados Unidos de América, donde los aspectos sustantivos y la metodología que se observan en los trabajos de filósofos-historiadores ha sorprendido a los estudiosos de Latinoamérica. Consideran los norteamericanos que los supuestos de que parten los autores mexicanos son completamente distintos a los que debe tomar un historiador en el sentido estricto de la palabra. Tal manera de apreciar la obra de los filósofos-historiadores mexicanos que han asumido los norteamericanos se debe, sin duda, a una falta de comprensión; y esto es lo que intentaremos demostrar examinando las ideas de Leopoldo Zea, quien presenta especial interés, ya que además de su gran reputación dentro de México, Zea es un filósofo reconocido en América Latina, y ha encabezado un movimiento en la "Historia de las Ideas en América". Permítasenos analizar, en primer lugar, las características de los temas sustantivos en los trabajos de Zea, para destacar, después, en estos escritos, algunos problemas metodológicos.

I

Una preocupación (quizás la mayor) de Leopoldo Zea, de la que participan numerosos pensadores de este siglo, consiste en averiguar y tratar de establecer la manera en que las sociedades latinoamericanas pueden modernizarse sin sacrificar su identidad cultural.[2] Tal preocupación constituye un aspecto importante del nacionalismo contemporáneo. Por otra parte, es una preocupación que crece rápidamente. A esto debió referirse A. O. Hirschman cuando señaló, refiriéndose a Brasil y a México, que "estos países comienzan a parecerse más en el aspecto económico a las sociedades industriales, pero, al mismo tiempo, tienden a diferenciarse más en el aspecto ideológico".[3]

La cuestión tiene sus orígenes en el siglo XIX, pero el antecedente de las versiones contemporáneas lo encontramos en el *Ariel* de José Enri-

[2] Para una excelente visión del pensamiento latinoamericano contemporáneo, en lo referente a este tema, véase STABB, *In Quest of Identity.* Otro trabajo de utilidad es el de DAVIS, "La Historia de las Ideas en Latinoamérica", pp. 9-37.

[3] HIRSCHMAN, "Ideologies of Economic Development", p. 35.

que Rodó. En 1900 Rodó animaba a la juventud latina para que abandonara el ejemplo de los Estados Unidos de América, que encarnaba "la concepción utilitaria como idea del destino humano"; amonestaba contra "la visión de una América *deslatinizada* por propia voluntad", afirmando que "tenemos –los latinoamericanos– una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener".

Nuestra opinión es que los norteamericanos estudiosos de Latinoamérica –a excepción de los estudiosos de la literatura– no se han cuidado de apreciar el *Ariel* seriamente; y es necesario hacerlo así, analizando con rigor esta obra, para comprender la oposición *identidad cultural-modernización* que ha caracterizado a buena parte del pensamiento latinoamericano. Debemos advertir el porqué de la influencia de Rodó; tenemos que ver qué tan profunda es y dónde se localiza esa influencia. Zum Felde ha dicho que Rodó causó gran impacto en España; afirmación digna de ser estudiada.[4] La influencia de Rodó en Argentina puede mostrar mucho de interés sobre la crisis de valores que viene acrecentándose desde la Generación del Centenario (1910). En México, Samuel Ramos admitió la existencia de afinidades entre el pensamiento de Rodó y el del grupo del Ateneo de la juventud, en 1910; y aun en 1934, no obstante los años transcurridos desde la Revolución mexicana, la sacudida de la sociedad, la reforma agraria y el indigenismo agresivo de los años treinta, el mensaje de *Ariel* era algo viviente para el propio Ramos.[5] En suma, el libro de Rodó, *Ariel,* ha expresado en cierta forma la reafirmación cultural latinoamericana del presente siglo, pero ha planteado, al mismo tiempo, un dilema, al descubrir la identidad latinoamericana en valores espirituales, humanistas y aristocráticos, con el consiguiente rechazo del utilitarismo, el afán de lucro, la tecnología y la mediocridad democrática. El *arielismo*

[4] Zum Felde, *Índice crítico de la literatura hispanoameric*ana, I, p. 292.

[5] Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México,* p. 113. Se me ha informado que Rodó continúa siendo un autor cuya lectura es obligatoria en la Escuela Nacional Preparatoria en México.

"ha supuesto o edificado una virtud, cerrando los ojos a la crudeza del retraso económico".[6]

Leopoldo Zea no se encuentra directamente en la tradición del pensamiento de Rodó, pero ha heredado en buena parte la problemática planteada por éste. Como filósofo e historiador, Zea se dedica a la búsqueda de *lo mexicano;* esto es, a la búsqueda de lo característico y esencial de la cultura mexicana, tratando de encontrar sus diferencias y propiedades dentro de "Occidente" o cultura europeo-occidental, particularmente con respecto a Estados Unidos. Asimismo, ha extendido su atención sobre toda América Latina, para presentar lo que podía llamarse una filosofía de la historia latinoamericana. Zea comenzó a escribir en la década de los cuarenta, cuando México estaba poseído por la fiebre de la modernización, coincidencia cronológica que no carece de interés. Existen dos tendencias en el pensamiento de Zea; tendencias que, bajo una aparente armonía, presentan un conflicto: por una parte, habla Zea como liberal mexicano (o, mejor dicho, lo que él ha conceptuado como liberal mexicano del XIX), interpretando la historia de México, y más progresivo tendiente a la "emancipación mental", por el cual se trata de apartar al Nuevo Mundo de las instituciones, de la sociedad y, en especial, de los valores del régimen colonial español. Por otra parte, Zea busca la identidad cultural en la realidad histórica; y de esta manera se rebela contra el liberalismo y contra la Filosofía Ilustrada de la historia, que, señala, han relegado a ciertos pueblos no "progresistas" y racialmente no europeos al "margen" de la historia, al margen de la humanidad misma.

El primer trabajo importante de Zea fue un estudio sobre el positivismo en México, publicado en dos volúmenes en 1943-1944.[7] Con esos volúmenes, según escribió, se inició lo que él llama una creciente "preocupación por mi realidad"; una preocupación estimulada por la

[6] DORE, "Some Comparisons of Latin America and Asian Studies", p. 19.

[7] ZEA, *El positivismo en México* (1943); *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944). Ambos trabajos se han vuelto a publicar recientemente en un solo volumen: *El positivismo en México* (1968).

crisis de la Segunda Guerra Mundial y por el desmoronamiento de las tradicionales relaciones culturales. Zea se encaró al estudio del positivismo, no para determinar filosóficamente el valor de sus principios, sino para demostrar cómo fueron adaptados y usados en México, intentando destacar el carácter propiamente mexicano del positivismo: lo "circunstancial", no lo universal de esta filosofía en México. El positivismo, así entendido, fue, según Zea, "la expresión de una realidad propia de la circunstancia mexicana",[8] o, más concretamente, la filosofía de un determinado grupo: la "burguesía mexicana". Los positivistas mexicanos continuaron el esfuerzo de los primeros liberales que actuaron bajo la dirección ideológica de José María Luis Mora, luchando por la integración de una clase media, la educación secular (laica) y la abolición de privilegios corporativos. El positivismo en manos de la clase media mexicana fue instrumento para abolir "viejos hábitos y costumbres que la Colonia había impuesto", o, en otras palabras, el medio para lograr la emancipación mental.[9] En su libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), Zea presenta el mismo tema, extendiéndolo a varios países hispanoamericanos y sin presentar variedades nacionales específicas. La hipótesis presentada en la interpretación de México se generaliza aquí para Latinoamérica.

No por esta interpretación del positivismo, en el que se apoyaron quienes actuaron bajo el régimen de Díaz, debemos entender a Zea como apologista del Porfiriato; el positivismo en México según Zea fue una ideología de la burguesía mexicana que buscaba el *orden* después de haber utilizado el pensamiento francés enciclopedista y el liberalismo en una primera etapa *combativa*.[10] En este sentido, el positivismo constituyó la justificación necesaria para hacendados y especuladores, pues permitió explicar, por sus exigencias de "*amor*", *orden y progreso* (el lema "amor" es una innovación mexicana al positivismo francés),

[8] Zea, *El positivismo en México* (1968), p. 38.

[9] Zea, "Prólogo", *El positivismo en México* (1953). Desgraciadamente este interesante y revelador conjunto de afirmaciones fue omitido en la edición de 1968.

[10] Zea, *El positivismo en México* (1968), pp. 46-47.

el acercamiento de la burguesía a sus enemigos tradicionales, los grupos privilegiados, clero y milicia. La burguesía fracasó en sus afanes emancipadores; este fracaso de la burguesía nacional se confirma a la larga, durante el Porfiriato, por el hecho de haber sucumbido como independiente y activa para llegar a ser la servidora de la gran burguesía occidental, que explotaba impunemente la riqueza natural de México. La situación argentina, según Zea, fue similar.[11]

Fue precisamente la Revolución de 1910 la que dio las "bases para realizar los fracasados ideales de la burguesía porfirista".[12] La Revolución, dice Zea, creó el "espíritu mestizo" y produjo, al mismo tiempo, una "auténtica burguesía nacional" que logró organizar la economía para servir a los intereses nacionales en lugar de servir a los intereses extranjeros. Zea señala que el positivismo no sucumbe en 1910, pues tiene importancia en la actualidad.[13] El concepto de "la cultura mestiza" que se desprende de esta interpretación de la Revolución, se encuentra, según Zea, ya en el siglo XIX. En *El Occidente y la conciencia de México* (1953), la lucha por la emancipación mental se presenta como la lucha entre los "mestizos liberales" y los "criollos conservadores"; habla aquí de una burguesía mestiza en el periodo de Díaz, pero los ideales de los mestizos, liberalismo y progreso económico, según Zea, sólo se realizan a partir de 1940: los más remotos lugares del país están siendo invadidos desde entonces, por una "febril actividad mestiza" que transforma la economía y viene destruyendo las reminiscencias y hábitos tradicionales de la Colonia. Mestización es entonces para Zea equivalente de nacionalización étnica y cultural; es también equivalente de modernización económica.

Al esfuerzo por la emancipación mental se ha presentado resistencia no sólo desde el interior de cada realidad nacional, por los grupos privilegiados e instituciones heredadas; también desde fuera se presenta resistencia. Esta oposición extranjera proviene, según Zea, del moderno

[11] ZEA, *Dos etapas*, p. 281.
[12] ZEA, *El Occidente*, p. 72.
[13] ZEA, *El positivismo en México* (1953), pp. 9-10.

colonialismo occidental, de la burguesía europea y norteamericana que trata de mantener la supremacía mundial, aliándose a las fuerzas reaccionarias y a los grupos privilegiados de los países latinoamericanos, para impedir el logro del progreso liberal. Este argumento familiar en nuestros días, presentado en diversos escritos por Arnold J. Toynbee, ha conducido a Zea a identificar el esfuerzo que se realiza en Latinoamérica con el de otros países no occidentales de Asia y África. El nuevo nacionalismo es, entonces, algo más que la mera reacción contra Occidente; es un esfuerzo para realizar la "auténtica universalización de esa cultura [occidental]".[14]

II

Junto con el esfuerzo por la modernización encontramos la búsqueda de la identidad cultural; o como dice Zea: "La pregunta por el ser del mexicano, no es sino un preguntar por la justificación filosófica o racional de ese nuestro permanente empeño en mantenernos como individuos culturales".[15] Examinemos de cerca este segundo punto. La búsqueda de una ontología cultural debe presentarse como algo similar a la demostración de Zea en el sentido de que el positivismo fue adaptado a la circunstancia mexicana. En verdad, se impone entonces un rechazo necesario a los valores del positivismo, aun en su forma "mexicanizada". Este rechazo es el producto de la Revolución mexicana. Zea sostuvo en un principio que la "auténtica" revolución fue una rebelión de las masas indígenas no inspirada en teorías europeas importadas. Hecho importante, pues hasta ese momento la solución de los problemas nacionales se había buscado fuera de la realidad nacional. "Por primera vez –dice Zea– el mundo occidental y su cultura fue puesto entre paréntesis". Los nuevos asertos filosóficos, como los del existencialismo en Europa, afir-

[14] Zea, *América en la historia*, p. 91; *La filosofía como compromiso*, p. 36; *El Occidente,* pp. 42-44. Zea desarrolla la idea de una lucha de clases *vertical,* y la de una lucha *horizontal* entre los pueblos coloniales y las potencias imperialistas. Hace referencia expresa al concepto de Toynbee del proletariado interno y externo.

[15] Zea, *El Occidente,* p. 15.

man que el hombre no es una abstracción, sino un ser en una situación histórica concreta. En lo sucesivo no debemos "adaptar determinados valores a la realidad propia de México, sino abstraer de esta realidad los valores que le sean peculiares".[16]

Ahora sí, considerando a la Revolución como una respuesta autóctona frente al Occidente, podemos preguntar ¿cuáles son esos valores? En *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), Zea señala la pesadilla de la sociedad occidental contemporánea, en la cual el individuo ha pasado a ser un mero engrane dentro del vasto sistema tecnológico. En contraste con esto presenta el "casi primitivo" mundo mexicano, integrado por relaciones personales y familiares, donde la dureza de la política y de la burocracia es amortiguada mediante el *amiguismo,* desde el presidente hasta los funcionarios de puestos más bajos; el operador de camiones, automóvil, autobús, etc., antropomorfiza su vehículo, lo utiliza en su vida diaria, pero no ve en éste un simple instrumento para la acumulación racional de riqueza. En una palabra, la sociedad mexicana, no obstante sus defectos, y quizás por éstos, precisamente, "puede dar origen a un tipo de comunidad verdaderamente humana", que se opondría al "maquinismo" racionalista del Occidente contemporáneo.[17]

Siguiendo esta línea, Zea escribió un comentario encomiástico al libro de Frank Tannenbaum, *Mexico: the Struggle for Peace and Bread* (1950), que resultara molesto para los modernizadores mexicanos.[18] Zea simpatizó claramente con la interpretación que Tannenbaum hizo de la Revolución Mexicana al considerarla como una expresión no ideológica de la masa rural, con su consejo, en el sentido de seguir una "filosofía de las pequeñas cosas" *(phylosophy of little things)* en la política económica, y con su afán por destacar los recursos humanos dentro de las comunidades rurales. Zea vio en Tannenbaum un autor particularmente significativo, y lo citó con mucha frecuencia en sus ensayos escritos entre 1952-1953. Leopoldo Zea no es, evidentemente,

[16] Zea, *Conciencia y posibilidad*, p. 85.

[17] Este argumento general se presenta en Zea, *Conciencia y posibilidad*, pp. 100-104.

[18] Zea, "Notas a un libro", pp. 183-187.

un indigenista; pues él mismo ha apuntado que el uso de la palabra "auténtica", tal como la emplea para referirse a la Revolución, no es sinónimo de indígena, agregando que no es "esta etapa de nuestra historia propiamente indígena";[19] según vimos, considera al México contemporáneo como una "cultura mestiza". A su manera de ver, el indio no debe quedar fuera de la sociedad moderna, ni siquiera para protegerlo de ella; habrá que incorporarlo de una manera genuina, tanto étnica como culturalmente. Zea concluye que la naciente cultura mestiza es "occidental" y, al mismo tiempo, distinta. Pero, nos preguntamos nosotros, ¿en qué valores descansa esta cultura: en los llamados antioccidentales, comunitarios y personalistas, o en los "fracasados ideales de la burguesía porfirista", a que nos referimos antes? Es ésta la pregunta que queda sin contestación hasta este momento en los estudios de Zea relativos a la identidad mexicana.

No obstante, Zea ha añadido otra dimensión en sus estudios. *América en la historia* (1957), su trabajo más ambicioso hasta la fecha, está encaminado a encontrar "el sentido o relación de nuestra historia, la de nuestra América, con la historia sin más". En este cambio de "lo mexicano" a "lo americano", que apuntaba ya en sus primeros ensayos, los valores y la tradición hispánicos constituyen el tema central. El concepto mestizo sigue presente, pero juega un papel menor en los argumentos de Zea. El nacionalismo militante, y con frecuencia exclusivista, ha oscurecido el estrecho lazo intelectual entre México y España durante los últimos cuarenta y cinco años. Al primer impacto de la filosofía de Ortega y Gasset, en la década de 1920, siguió la emigración de los intelectuales españoles que llegaron a México a finales de la década siguiente. Entre los emigrados se encontraba el maestro de Leopoldo Zea, José Gaos. Samuel Ramos apuntó que Ortega y Gasset hizo posible "la justificación epistemológica de una filosofía nacional".[20] El corolario de estos acontecimientos fue el acercamiento espiritual en el

[19] Zea, *El Occidente*, p. 71.

[20] Citado por Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana*, p. 161.

que se unieron España y México. El libro de Zea, *América en la historia,* ilustra claramente este proceso.

Naturalmente, Zea encuentra los fundamentos de la historia latinoamericana en el siglo XVI, en el cual "la cultura europea cristiana había sido puesta en crisis por la modernidad".[21] La cultura occidental, basada en el protestantismo individualista y, posteriormente, en las instituciones liberales y en la tecnología industrial, viene a ser sinónimo de modernidad. Oponiéndose a este "mundo occidental" encontramos al "mundo hispánico", dedicado a defender la cristiandad ortodoxa o catolicismo romano, y a propagar esta fe en América. Desde el punto de vista del Occidente, dice Zea, España quedó al margen de la historia, al margen de la humanidad misma. La dicotomía entre España y Occidente se reprodujo en el Nuevo Mundo, y el resultado ha sido las dos Américas: la América Ibera y la América Sajona.[22] La caracterización que Zea hace de España está influida por la obsesión de la "peculiaridad hispana" de Américo Castro y, aparentemente, por la afirmación que ha hecho este autor en el sentido de que España no puede ser apreciada desde el punto de vista del "pragmatismo instrumental del siglo último". Luego, de acuerdo con Castro, la historia de España debe verse desde dentro, o "vitalmente", como "una trama de valores" que han sido "objetivados" en realizaciones concretas.[23]

Zea llega más lejos al decir que en el siglo XVI español, el espíritu erasmista abrió la posibilidad de llegar a un intento de reconciliación entre España y el Occidente, pese al acuerdo entre el cristianismo tradicional con los modernos ideales humanistas. El erasmismo español buscaba la flexibilidad, la reforma, dentro de la Iglesia católica, a fin de hacerla "apta para asimilar los nuevos valores de la modernidad" precisamente en la manera en que los misioneros estaban asimilando a nuevos y diversos pueblos dentro de la cristiandad. Por debajo de estas

[21] ZEA, *América en la historia*, p. 17.

[22] ZEA, *América en la historia*, pp. 9, 17, 236. Esta visión ha sido presentada en ZEA, *El Occidente*, p. 21.

[23] Véase CASTRO, *The Structure of Spanish History*, pp. 5, 31. Para advertir la relación de Zea con Castro, véase ZEA, *América en la historia*, pp. 226 y ss.

tendencias a la flexibilidad y al acomodo de la cristiandad con respecto a los nuevos valores, estaba el "espíritu de comunidad ibero",[24] que llevó al fracaso esos intentos de reconciliación; mientras que el Occidente fue dominado por el egoísmo individualista, en España dominó "un espíritu limitado, localista, escolástico y orgulloso".

El esfuerzo para reconciliar a España con Occidente reaparece en los "eclécticos" del siglo XVIII. A través de ellos, dice Zea, "España toma conciencia de su situación marginal en la nueva historia". En el siglo XX la occidentalización o, como decían, la "europeización" de España, fue buscada por la Generación de 1898, culminando en Ortega y Gasset. La preocupación de Ortega, según Zea, se expresa como "la toma de conciencia de España la que permitirá a ésta incorporarse en la universalidad representada por la cultura occidental".[25]

El tema central de Zea se resume en el capítulo final, "Catolicismo y modernismo en la conciencia iberoamericana"; esto es, la tensión entre modernización e identidad cultural que se extiende para abarcar a todo el mundo hispánico. Habla poco de los emancipadores mentales del siglo XIX que figuraron preeminentemente en sus trabajos anteriores. En lugar de los emancipadores de diversos países toma aquí a tres figuras: Andrés Bello, Francisco Bilbao y, sobre todo, a Simón Bolívar, pues fueron ellos quienes advirtieron con mayor énfasis lo perjudicial de la ciega imitación de Occidente. Ellos, al igual que los eclécticos españoles del XVIII y la Generación del 98, deseaban la modernización de América Latina, "pero sin renunciar a la herencia recibida". El mundo hispánico debería incorporarse a la "historia" sin dejar de ser español.[26]

Como es de suponerse, en la obra de Zea, Norteamérica se presenta como contexto fundamental para ubicar históricamente a Latinoamérica. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que la actitud de nuestro autor ha cambiado desde la década de los cuarenta;[27] a medida que Zea

[24] Zea, *América en la historia*, pp. 242, 245, 253.

[25] Zea, *América en la historia*, p. 152.

[26] Zea, *América en la historia*, pp. 33, 154, 267. Zea parece, también, simpatizar menos con los liberales españoles del siglo XIX que con los de los siglos XVIII y XX.

[27] Véase Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, p. 163.

tiende a afirmar el vínculo con España, su ambivalencia hacia Estados Unidos ha dado lugar a intrincados antagonismos. En 1949, pudo escribir sobre "La interpenetración de las culturas ibero y norteamericana", dedicar un libro a la Fundación Rockefeller –entre otras personas–, y hablar de dos norteaméricas: una repudiada y otra admirada por los mexicanos.[28] Para 1957, los Estados Unidos resumían lo negativo de la cultura occidental en ese momento de su historia. Se extiende ampliamente al hablar del puritanismo como "la expresión religiosa de los ideales del hombre moderno". Para Zea, el liberalismo del siglo XIX fue una filosofía capitalista, que dio las bases para el ímpetu imperialista encarnado en el "destino manifiesto". Los Estados Unidos representan para Zea la modernidad "simplista", que ha terminado por relegar a toda Europa al estado marginal, atribuido en principio al mundo hispánico.[29] Continúa, entonces, la nota ambivalente en Zea, pues parece que la oposición hacia Estados Unidos no se dirige a los valores mismos, sino hacia el imperialismo norteamericano que impide que tales valores se realicen por otros pueblos.[30]

Zea termina su libro *América en la historia* evocando el "ideal bolivariano". Bolívar perteneció a la tradición de los reformadores peninsulares que soñaban con una gran comunidad, que, "empezando por ser hispana, podría llegar a ser simple y puramente humana". Esto es, una comunidad que pudiera incorporar diversos pueblos, respetando ampliamente sus costumbres. Tal ideal se basa en la realización de los

[28] Véase ZEA, "The Interpenetration of the Ibero-American and North-American Cultures" (1948-1949), pp. 538-544; "Norteamérica en la conciencia latinoamericana", pp. 82-83 (una plática en 1947, al cumplirse el centenario de la guerra con los Estados Unidos). La dedicatoria referida se encuentra en *Dos etapas* (1949).

[29] Pero, agrega Zea, Europa (probablemente al igual que el mundo hispánico) ha iniciado ahora la defensa de su tradición: "se declara clásica y cristiana frente al capitalismo y a la burguesía que ahora han tomado asiento en América Latina", *América en la historia,* pp. 160-161.

[30] Véase, por ejemplo, *América en la historia*, p. 169. En trabajos más recientes, Zea ha señalado enfáticamente la relación entre América Latina y el Tercer Mundo. Véase "Identidad en América Latina" (1968), pp. 9-23, y *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969).

valores occidentales, en el amplio sentido del término; es decir, los valores de Grecia, de Roma, y de la cristiandad; no sólo los de la cultura moderna.[31] El nuevo ideal en la búsqueda de una América Latina modernizada es, para Zea, la tradición hispánica reformista. Él mismo parece identificarse con la generación de Ortega, y concebir los problemas de Latinoamérica como similares a los de España. El problema de la modernización-identidad cultural tiene en América Latina una dimensión especial, pues la modernización, inevitablemente, trae aparejado un sospechoso carácter norteamericano.

III

Veamos ahora el método de Zea como historiador. Zea considera la Historia de las Ideas en estrecha relación con la Historia de la Filosofía; es una forma de verla inspirada en Ortega y Gasset, cuyos antecedentes pueden encontrarse en Dilthey y, aún más lejos, en Hegel. Todo sistema filosófico se encuentra históricamente condicionado, las verdades o principios de tales sistemas no tienen jamás un alcance universal y eterno; sólo lo tienen con respecto a la circunstancia en que se originan y funcionan; "es decir, que valen de una manera absoluta para una circunstancia dada".[32] Al mismo tiempo, sostiene Zea, cada momento de la historia "tiene su filosofía, es decir, una forma de expresión conceptual que le es propia". El resultado de esta "historicidad" de la filosofía es la necesidad del ajuste total, o la sumisión, del historiador-filósofo a la realidad pasada que estudia. La Historia debe hablarnos de la condición humana, del Hombre, que, según Ortega, no tiene naturaleza, sino historia. El pasado forma así una parte indisoluble de nuestro presente, de tal suerte que es imposible separarlo de éste para objetivarlo. Quienes comparten en cierta forma esta posición, autores como el propio Zea, Luis Villoro y Edmundo O'Gorman, han renunciado a todo intento de

[31] Zea, *América en la historia,* p. 275.

[32] Véase Zea, *El positivismo* (1968), pp. 22-23; Ortega y Gasset, *Concord and Liberty,* p. 128.

ser "objetivos" o "científicos"; ya que, consideran, que si el historiador hace cortes o separación entre el pasado y el presente en obsequio a la objetividad o cientificidad del estudio, su labor perderá su significado propio; pues harán del pasado una cosa muerta y sin sentido.[33]

Siguiendo tales supuestos, considera Zea, es como el historiador de las ideas puede encabezar una de las tareas más urgentes en la realidad americana, pues puede ser un guía en la "toma de conciencia" de nuestra América, al irnos descubriendo en nuestra propia historia, el pasado nos impone limitaciones, ciertamente; pero al mismo tiempo es en él donde descubrimos las posibilidades para nuestro actuar. El historiador de las ideas debe descubrirnos y señalarnos estas posibilidades. El mayor interés de Zea se concentra, según puede verse, en "el futuro de nuestra América";[34] considera que América ha adolecido de "conciencia histórica"; esto es, ha sido incapaz de negar su pasado *dialécticamente,* pues se ha limitado a negarlo *lógicamente,* sin haberlo asimilado en la preparación de su futuro, como lo exige la negación dialéctica. Así, los emancipadores mentales del siglo XIX carecieron de conciencia histórica; trataron de amputar el pasado colonial al negarlo de manera lógica. Esfuerzo inútil, que ha conducido a infructuosas y repetidas discusiones sobre temas que debieran haberse superado hace mucho tiempo, tales como hispanismo *vs*. indigenismo, "tradición" *vs*. "progreso", etcétera.[35]

Los supuestos hegelianos (historicistas) y existencialistas de los que parte Zea, imponen ciertas limitaciones a la confiabilidad de su trabajo en cuanto Historia: si el historiador se halla totalmente comprometido con el pasado, y si su principal objetivo se encuentra en el futuro, ¿no

[33] Hay una breve y acertada exposición de este punto de vista, hecha por Villoro y por O'Gorman en LEWIS y MCGANN (eds.), *The New World Looks at its History*, pp. 173-182, 200-204.

[34] Véase ZEA, "La historia intelectual en Hispanoamérica" (1950), p. 315. Para una lúcida discusión sobre los postulados del existencialismo en la historiografía, véase PHELAN, "México y lo mexicano", pp. 306-318. Otro interesante desarrollo sobre estos temas es el de RAAT, "Ideas and History in Mexico".

[35] Véase ZEA, *Dos etapas*, pp. 15 -24; "Historia intelectual", pp. 316-317.

tenderá, naturalmente, a confundir más que a aclarar, la situación histórica que estudia? Un ejemplo nos sirve para explicar este problema que planteamos: Zea concibe al pensamiento del siglo XIX mexicano como un esfuerzo para la emancipación mental; concepto que nos parece inadecuado, y errado, ya que se trata de una interpretación basada completamente en la retórica y en las formas con las que los pensadores liberales revistieron sus ideas. Zea desconoció las diversas muestras de la discusión parlamentaria y la correspondencia personal entre los liberales; se interesó poco en el contexto social e institucional de las ideas que trata, hechos "objetivos" que quedan fuera de lugar en sus propósitos, reconozcámoslo así. Pero sea como fuere, creemos que puede demostrarse, entre otras cosas, que el "emancipador mental" José María Luis Mora no rechazó la herencia española; antes bien, estuvo muy lejos de hacerlo. Trataba, en realidad, de volver a la inspiración reformista de los Borbones y de las Cortes de Cádiz al enfrentarse a los problemas mexicanos que consideraba semejantes a los de España.[36] Joseph Barager ha sugerido una afinidad muy similar entre las ideas de Sarmiento y la tradición liberal española.[37]

Resulta irónico que Zea se presente en la actualidad buscando en la misma tradición reformista española la solución para el problema de la identidad cultural latinoamericana, dentro del mundo contemporáneo. Pero su actitud hacia los emancipadores mentales sigue siendo ambivalente; lo que nos hace confundirnos cuando tratamos de aclarar sus puntos de vista: su renuncia a la objetividad como historiador lo lleva a identificarse con los protagonistas de su historia, sin darnos oportunidad de aclarar si en *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* ha citado o parafraseado a los pensadores del siglo XIX, o bien, si ha presentado su propia interpretación de esa historia.

Lo que hace poco satisfactorio el trabajo de Zea como obra historiográfica, es la imposibilidad de separar al filósofo del historiador. No es posible advertir cuándo asume la interpretación propia de los hechos, y

[36] Véase mi libro *Mexican Liberalism* (1968), especialmente el capítulo 4.

[37] BARAGER, "Historiography of the Rio de la Plata", p. 591, en nota.

cuándo los presenta como tales. Y en relación con esto, podemos traer a cuento otro problema: Zea trata al positivismo mexicano como filosofía de una clase, la burguesía mexicana. Para determinar a esa clase acude a Justo Sierra, uno de los prominentes positivistas directamente estudiado a lo largo de su trabajo, y a través de sus escritos analiza buena parte del positivismo.[38] Esto puede ser buena filosofía, en cuanto interpretación; pero es, ciertamente, objetable como historiografía. Estoy de acuerdo en que los historiadores norteamericanos deberíamos apreciar con cuidado a los intelectuales latinoamericanos; pero no por esto debemos determinar nuestra visión del pasado por las visiones que los intelectuales estudiados han tenido en y de su propia realidad. En pocas palabras, el historiador de las ideas puede, legítimamente, comprometerse en la "serena persecución de 'temas y propósitos' objetivos".[39]

La Historia de las Ideas del propio país (como toda historia, aunque quizás con mayor fuerza dicha historia) tiende a seguir los dictados de la experiencia nacional; el historiador de las ideas se encuentra buscando, por sobre todas las cosas, la definición de los ideales y valores nacionales; se compromete en el destino de su nacionalidad. Esto ha sido, y es, una verdad inevitable en los Estados Unidos; y resulta cierto, y quizás más evidente, en el caso de los países latinoamericanos. Aquí el historiador extranjero tiene una oportunidad única y digna de explotarse: al no encontrarse directamente afectado por los sentimientos patrióticos, dispone quizá, de mayor libertad para relacionar las ideas dentro del contexto histórico que les es propio; contexto que no se agota dentro de las fronteras del país o países estudiados. En otras palabras: quizás con mayor facilidad que el historiador nativo, el extranjero puede lograr un estudio crítico y comparativo a la vez.[40]

[38] Para una crítica detallada de los estudios de Zea sobre el positivismo, véase Raat, "Leopoldo Zea y el positivismo", pp. 171-189.

[39] La afirmación que hago aquí se encuentra constatada en Morse, "The Strange Career", pp. 109-110.

[40] Es interesante notar que Luis Villoro ha incitado a sus colegas para atender al contexto social e institucional en que se dan las ideas historiadas. Villoro, "Historia de las Ideas", pp. 165-166.

Ampliando nuestro ejemplo sustantivo anterior, consideramos que hay mucho por hacer sobre la historia intelectual a partir de 1910. Se dice frecuentemente que la Revolución mexicana careció de ideología, lo que en un sentido limitado puede ser verdad. El que no se encuentren grandes figuras de ideólogos, como Rousseau o Lenin, no es sino un pretexto absurdo para renunciar al estudio de la ideología o de las ideas de ese movimiento. ¿Hemos tratado de averiguar hasta qué punto o en qué medida la Revolución rompe con el liberalismo del siglo XIX? ¿Acaso las doctrinas comtianas no influyeron en el programa social de la Constitución de 1917, como sugirió Tannenbaum en 1929? [41] En tal caso, ¿cómo y en qué medida? ¿Podríamos comprender mejor el agrarismo de Morelos, Yucatán y otras partes del país si buscamos posibles afinidades ideológicas y sociales con el anarquismo campesino de España?[42] Deberíamos también, entre muchas otras cosas, seguir la caracterización que hizo Ramón Ruiz, al distinguir entre "europeístas" y "nativistas" en la política educativa, estudiando paralelamente las ideas de José Vasconcelos.

Sería interesante investigar la posible relación entre la filosofía formal (sistemática) y los cambios de los principios en la política socioeconómica. Hasta ahora la filosofía y los principios de acción del gobierno se han considerado categorías aparte. Patrick Romanell ha señalado que, desde el punto de vista del cambio filosófico, 1925 fue más importante que 1910, pues el abandono de los principios de Comte y Spencer, para asimilar los de Bergson, fue sin duda menos crítico que el abandono de estos últimos, para llegar a los de la filosofía orteguiana y los del existencialismo alemán.[43] ¿No podrían encontrarse hechos equiparables en otras áreas? El historiador de las ideas que estudie a México necesita una formación completa y fundamental en las complicadas filosofías

[41] TANNENBAUM, *The Mexican Agrarian Revolution*, pp. 179-180. Tannenbaum se refiere particularmente a una afirmación hecha en 1922 por Andrés Molina Enríquez.

[42] Me interesa remarcar la importancia de este tópico, consciente de las implicaciones contradictorias que pueden desprenderse en la obra de WOMACK JR., *Zapata y la Revolución mexicana*.

[43] ROMANELL, *La formación de la mentalidad mexicana,* p. 165.

europeas de este siglo y estar familiarizado con España. Para explicar el impacto de la filosofía alemana en México, por ejemplo, debemos, primero, explicarnos su impacto en España.

Finalmente, el estudio comparativo nos permitirá superar el estéril debate sobre la originalidad o la imitación en el pensamiento latinoamericano. Aun cuando este debate ha obsesionado a Zea y a otros autores, como es comprensible, es uno de los asuntos que el historiador extranjero, en cuanto no comprometido con la realidad nacional historiada, no se ve precisado a atacar. En su posición, el historiador extranjero podrá rechazar la distinción entre lo "occidental" y lo "hispánico", y comenzar su trabajo con el simple supuesto de que Latinoamérica, al igual que España, han formado y forman parte de Occidente en lo que se refiere a su cultura intelectual. La pregunta que se hagan deberá ser, entonces, sobre el porqué y el cómo ha sido posible que ciertas corrientes de pensamiento se hayan definido y hayan alcanzado significación en el mundo hispánico, a diferencia de otras que no lo han hecho. Para responder a tales preguntas, será necesario penetrar profundamente en el estudio de las ideas mismas y en las peculiaridades sociales e institucionales del mundo hispánico. Sobre esta base será posible tener una visión diferente de la Historia de las Ideas en Latinoamérica, y lograr, al mismo tiempo, una mejor comprensión de los supuestos de que han partido Leopoldo Zea y sus colegas.

EDMUNDO O'GORMAN, LA HISTORIA NACIONAL Y LA "GRAN DICOTOMÍA AMERICANA"*

A lo largo de un periodo de medio siglo, [de la década de 1940 a la de 1990], Edmundo O'Gorman alcanzó un lugar único en la historiografía mexicana. Aunque podría considerársele casi un aristócrata por su modo de pensar y sus maneras, O'Gorman pasó toda su carrera de profesor y académico en el ambiente popular de la UNAM y no en el entorno más elitista de El Colegio de México.[1] A diferencia de Daniel Cosío Villegas, el otro de los dos mayores historiadores mexicanos de su generación, O'Gorman nunca estuvo envuelto en política, ni fue un "caudillo cultural" (para usar los términos de Enrique Krauze); él siempre pareció eludir las atracciones de la administración académica y del poder. Fue, sin embargo, un ávido organizador intelectual

* Este artículo es una revisión de un trabajo preparado originalmente para el Tercer Coloquio sobre el Pensamiento Mexicano del siglo XX, Columbia University, octubre de 1999. Agradezco a Josefina Z. Vázquez su ayuda y sus comentarios críticos [se publicó originalmente con el título "Edmundo O'Gorman y la historia nacional" en *Signos Históricos*, II, 3 (junio, 2000), pp. 11-28, traducido por Juan Manuel Casal. La versión en inglés apareció posteriormente con ligeros cambios: "Edmundo O'Gorman, National History and the 'Great American Dichotomy'", *Journal of Latin American Studies*, 36 (2004), pp. 131-145. La versión presente se formó a partir del texto traducido por el profesor Casal; y se completó a partir de un cotejo con la versión en inglés. Las modificaciones son menores, con excepción de los párrafos finales y algunas notas. Sobresalen las referencias a un libro en homenaje a don Edmundo, compilado por Josefina MacGregor, y la mención a la última obra de O'Gorman, *Destierro de sombras*].

[1] También dio cursos en la Universidad Iberoamericana a partir de 1976. Véase Torales Pacheco, "Edmundo O´Gorman y la Universidad Iberoamericana".

y un *provocateur*, que gustaba del debate y recibía con beneplácito las polémicas con colegas de su país y del extranjero.

O'Gorman, más que ningún otro, introdujo en la producción historiográfica mexicana las presuposiciones de la filosofía historicista y existencialista, según la interpretación que de ellas hiciera José Ortega y Gasset a partir de sus fuentes alemanas y tal como las trajeran directamente a México los académicos españoles emigrados que escaparan de la guerra civil de los años treinta. La influencia del pensamiento de Ortega y Gasset en México data aproximadamente de 1925, pero como ha señalado Justino Fernández, la inmigración española (que incluyera a varios estudiantes de Ortega) trajo "a nuestras playas del intelecto a profesores que sólo conocíamos por sus escritos", y su impacto fue doblemente profundo.[2]

Los escritos de O'Gorman formaron parte de la búsqueda filosófica de identidad, esa búsqueda de lo *mexicano,* característica de las décadas de 1940 y 1950, y, sin embargo, él siempre se mantuvo en cierto modo aparte de ese movimiento, considerándose a sí mismo más un historiador que un filósofo, y desarrollando una clara originalidad de temas y métodos en sus escritos. Esta originalidad derivó en parte del trasfondo personal de su vida, como descendiente que era de dos ramas de una prominente familia irlandesa inmigrante del siglo XIX. Su originalidad también provino de su temprana educación en la antirrevolucionaria Escuela Libre de Derecho, seguida por una carrera activa de abogado de 1928 a 1937 y una subsiguiente posición como subdirector del Archivo General de la Nación, de 1938 a 1952. O'Gorman fue ambivalente respecto a su relación intelectual con José Gaos, el filósofo español emigrado cuyos discípulos fueran tan prominentes en la búsqueda de lo *mexicano.* O'Gorman estudió con Gaos en la UNAM en los tempranos cuarenta, pero finalmente hubo de mirar a éste más como a un amigo que como a un maestro formal. Después de todo, habría de decir O'Gorman en una entrevista, poco antes de su muerte en 1995, "yo ya

[2] FERNÁNDEZ, "Edmundo O'Gorman", p. 15.

era mayor, ya estaba formado, era abogado. Sabía mucho más de la vida que Gaos, ¿no?"[3]

A O'Gorman se le conoce especialmente, en particular en el extranjero, por sus varias obras sobre el concepto y significado de América y como editor e intérprete de numerosos documentos de la temprana era colonial. O'Gorman enfrentó la noción de que América hubiera sido "descubierta" y propuso, en lugar de ello, el concepto de "invención". El significado de América, escribió, reside en considerar su aparición "como el resultado de una invención del pensamiento occidental y no ya como el de un descubrimiento meramente físico, realizado, además, por casualidad".[4] Su obra americanista llevó a O'Gorman a polemizar con el historiador estadunidense Lewis Hanke acerca de la interpretación del pensamiento de Bartolomé de las Casas; con Marcel Bataillon, el hispanista francés, sobre la cuestión del "descubrimiento"; y ya tarde en su vida, con su compatriota Miguel León Portilla sobre el significado del pasado indígena y el Quinto Centenario de 1492.[5]

Al igual que Daniel Cosío Villegas, O'Gorman fue un patriota mexicano de corazón y un cosmopolita; pero un cosmopolita en un sentido peculiarmente americano y angloamericano. A pesar de su especial abordaje de la historia, el cual difería tan patentemente del adoptado por la mayoría de los historiadores angloamericanos, O'Gorman fue uno de los fundadores y una presencia sobresaliente en las periódicas reuniones de historiadores mexicanos y norteamericanos, que recientemente celebraron su aniversario cincuenta en 1999. Debido a sus raíces angloirlandesas, era verdaderamente bilingüe y realizaba con gusto con-

[3] Rodríguez de Lecea, "Una entrevista", p. 958. O'Gorman (1906-1995) era de hecho seis años más joven que Gaos (1900-1969). La entrevista tuvo lugar el 25 de mayo de 1995. O'Gorman murió el 29 de septiembre de ese mismo año.

[4] O'Gorman, *La invención de América*, p. 9.

[5] Sobre el debate con Hanke, véase O'Gorman, "Lewis Hanke". Hanke, "¿Bartolomé de las Casas, existencialista?" O'Gorman, "El método histórico de Lewis Hanke". Para el debate con Marcel Bataillon, véase O'Gorman y Bataillon, *Dos concepciones de la tarea histórica*. Para aquél con León Portilla, véase Ortega y Medina (ed.), *La idea colombina*, además de varios artículos de diarios de los tempranos años noventa, que yo no he podido consultar. Véase también Ramos, "Edmundo O'Gorman como polemista".

tactos con los Estados Unidos, donde frecuentemente fue conferencista y profesor visitante.

O'Gorman tradujo y publicó al inglés su libro *La invención de América* (y varios ensayos más breves), y vertió numerosas obras angloamericanas de importancia al español.[6] O'Gorman no tuvo parangón entre los intelectuales mexicanos en cuanto a que sus intereses cosmopolitas, viajes y contactos raramente incluían a Europa continental moderna, pese al hecho de que su orientación intelectual estaba tan fuertemente influida por el pensamiento español y alemán. Esta paradoja fue sólo una de muchas que edificaron su originalidad como historiador.

Al comparar a Edmundo O'Gorman y Daniel Cosío Villegas es interesante comprobar que difícilmente habrían podido diferir más en sus aproximaciones al método y la filosofía de la historia. Como muchos (o aun la mayoría) de los historiadores profesionales, Cosío Villegas eludió cualquier preocupación expresa por la filosofía de la historia; para O'Gorman, en cambio, la historia y la filosofía estaban íntimamente conectadas, e ignorar las cuestiones filosóficas era un pecado. Hasta donde me consta, el único enunciado de Cosío sobre método fue tomado del medievalista francés de fines del siglo XIX, Fustel de Coulanges, un representante mayor de la historiografía científica. Mi propósito, escribió Cosío, es "recrear el pasado hasta el punto ideal de hacerle sentir al lector [...] que no sea yo [...] el historiador, quien hable, sino la historia misma".[7] (Este enunciado, por supuesto, es incongruente, si consideramos la fuerza interpretativa de todos los escritos de Cosío.) A lo largo de toda su carrera, O'Gorman se mantuvo en guerra con esa noción "científica", "tradicional", o "positivista" como la de Cosío, aunque no he encontrado evidencia de choques intelectuales directos entre ambos, excepto por ciertos intercambios verbales en conferencias históricas, de los que no ha quedado registro.

[6] Para una lista completa de sus obras, distinciones, actuación como académico visitante, etc., véase VÁZQUEZ (comp.), *Biobiliografía de Edmundo O'Gorman.*

[7] COSÍO VILLEGAS, *Porfirio Díaz*, p. 13, citado en mi artículo "El impulso liberal", p. 676 [publicado en el presente volumen].

Basándose en Ortega y Gasset y Wilhelm Dilthey, O'Gorman afirmó que su obra constituía historia "ontológica", es decir, una historia que describía cómo el pasado había acontecido, "considerado como una forma de vida". La historia es así, en último término, "conocimiento del ser del hombre", pero no del "ser" en un sentido absoluto o metafísico, sino como vida que siempre está cambiando y que es consciente de que es vida. Tal conciencia constituye la razón "vital" o "histórica", enraizada en la vida y no en la naturaleza física. O'Gorman y otros historicistas mexicanos citaron frecuentemente el famoso aforismo de Ortega acerca de que el hombre no tiene naturaleza, sino sólo historia. O'Gorman postuló la necesidad del envolvimiento total del historiador en el pasado que está estudiando. El historiador busca en el pasado humano una verdad que "lo contenga y lo comprometa enteramente". Desde que el pasado es una parte integral de nuestro presente, sólo reconociendo este hecho puede la historia volverse una parte de la vida y evitar transformarse en algo muerto y sin sentido. Desde el punto de vista de O'Gorman, ningún historiador propiamente "moderno" puede esperar ser imparcial, distante u objetivo.[8]

Aunque no se enfrentara directamente con Cosío Villegas, O'Gorman sí atacó duramente el *establishment* historiográfico mexicano en la década de 1940 (antes de que Cosío comenzara su *Historia moderna de México)* afirmando que la historiografía profesional de su país se hallaba atascada irremediablemente en una metodología pasada de moda y desinteresada por la filosofía. Notable fue su famoso desafío a Silvio Zavala, en 1945, a un duelo intelectual sobre "el problema de la verdad en la historia", en el cual cada bando debía aportar combatientes a un foro público. Ni Zavala ni sus seguidores se presentaron en la ocasión (quizás debido a su desagrado por el filosofar y su temor de entrar en un debate filosófico con O'Gorman). Sobra decir que el

[8] Véase una declaración breve y concisa al respecto en O'Gorman, "Comment". Para leer la elaboración completa de su posición, véase O'Gorman, *Crisis y porvenir*; e "Historia y vida" (1956). Sobre Dilthey, véase Holborn, "Wilhelm Dilthey". El aforismo de Ortega y Gasset puede encontrarse en su libro *Concord and Liberty*, p. 166, publicado por primera vez en 1940.

grupo de O'Gorman salió triunfante, derribando hombres de paja.[9] En una posterior reseña bibliográfica, O'Gorman acusó a los historiadores tradicionales de constituir "una especie de casta cerrada", desinteresada por el hecho de que "se difunden con gran profusión [en México] las grandes obras maestras del pensamiento histórico contemporáneo". Dicho brevemente, concluía, los últimos cinco años (1940-1945) de trabajo histórico en México "son pobres de esa letra creadora e imaginativa que vivifica; ricos en un espíritu que mata".[10] A mediados de los años cuarenta, por lo tanto, Edmundo O'Gorman se había establecido como el *enfant terrible* de la historiografía mexicana.

En este artículo he de centrarme en los varios ensayos de O'Gorman sobre historia nacional mexicana a partir de la Independencia, más que en sus obras "americanistas" de mayor fama. Estos ensayos sobre historia nacional se extienden por espacio de tres décadas, comenzando con su estudio sobre fray Servando Teresa de Mier, de 1945, y culminando en *México. El trauma de su historia,* de 1977. Aunque estos ensayos son bien conocidos en México (pero no analizados en conjunto), sorprendentemente, han atraído poca atención en el extranjero.[11] Tomados en bloque, ellos presentan una interpretación de la historia mexicana distintiva y compleja, cuyo argumento central es la importancia de la división cultural entre las dos Américas, "la gran dicotomía americana".

Las fuentes de la interpretación de O'Gorman fueron varias y derivaron parcialmente de su educación y su carrera temprana. Las fuentes más obvias, ya anotadas, fueron la filosofía historicista y su experiencia de la atmósfera intelectual embriagadora de la inmigración española. Después de abandonar la práctica del derecho en 1937, O'Gorman

[9] Para los textos del debate, véase MATUTE (ed.), *La teoría de la historia.*

[10] O'GORMAN, "Cinco años de historia en México", p. 183. O'Gorman se estaba refiriendo a las recientes traducciones de Hegel y Dilthey por Eugenio Ímaz y de Heidegger por José Gaos.

[11] Por ejemplo, la única obra de O'Gorman sobre historia nacional comentada por la *Hispanic American Historical Review (HAHR)* fue su colección de ensayos *Seis estudios históricos*. Apareció como una breve "Book Notice" en la sección de "historia colonial", *HAHR,* vol. 43, 1963, p. 597.

ingresó a la UNAM, tanto en calidad de estudiante como de maestro. Completó su maestría en 1948 y su doctorado en 1951, después de lo cual se convirtió en profesor titular de tiempo completo. Sus estudios y enseñanza en la UNAM siempre combinaron historia, filosofía e historiografía; una combinación que dio rumbo a todos sus escritos.

Menos obvia, pero también de gran importancia como fuente de su interpretación de la historia nacional, fue su educación en la Escuela Libre de Derecho, en la década de 1920. Debido a los orígenes porfiristas de ésta en 1912 y a la fuerte presencia de los ex científicos Miguel S. Macedo y Emilio Rabasa, conjuntamente con el católico militante Manuel Herrera y Lasso, la estrategia de supervivencia de la escuela durante los turbulentos años veinte fue ser apolítica y enfatizar la "tolerancia". O'Gorman atribuyó su propio interés inicial por la historia a Macedo, profesor de historia del derecho, aunque es probable que fuera introducido en la escuela crítica de historia constitucional mexicana a través de los escritos y enseñanzas de Rabasa. En su primera obra de importancia, la detallada investigación jurídica, *Historia de las divisiones territoriales de México* (1937), agradeció en particular el apoyo de Herrera y Lasso. A pesar del aparente rechazo de O'Gorman al mundo del derecho en 1938,[12] las huellas de éste persisten en su obra, tanto en su notable habilidad para desarrollar argumentos lógicos como en la manera de sustentar sus interpretaciones.

Se dice que una vez señaló, en relación con su manera de dar clase, "yo no soy historiador. Yo lo que soy es un abogado litigante". Esta afirmación podría ser aplicada también a sus escritos.[13] O'Gorman también llevó a todos sus escritos históricos la erudición y la pasión por el análisis de documentos que desarrolló durante sus años en el Archivo Gene-

[12] Sobre la Escuela Libre de Derecho, véase mi artículo "La tradición jurídica europea". Véase también ARENAL FENOCHIO, "Edmundo O'Gorman (1906-1995)". Acerca de su alejamiento del derecho, véase RODRÍGUEZ DE LECEA, "Una entrevista", p. 956. En 1937, en un comentario sobre una historia del arte escrita por su amigo Justino Fernández, O'GORMAN señaló que Fernández no había seguido a su padre "en los campos áridos de eso que aún hoy se llama la ciencia del derecho" (O'GORMAN, "Justino Fernández", p. 8).

[13] Citado por AGUILAR CAMÍN, "Historiador para historiadores", p. 108.

ral de la Nación (un puesto que ocupó mientras estudiaba y enseñaba en la UNAM). Las ediciones y comentarios de documentos que efectivamente realizó se limitaron mayormente a la época colonial, aunque su erudición es evidente en sus ensayos de historia nacional. No obstante, esta erudición suele ser engañosa por el desdén que O'Gorman muestra por realizar citas de fuentes (no hay ninguna en dos de sus ensayos más importantes).[14] Su entusiasmo por los documentos estaba combinado con una imaginación inusual, como Ernesto de la Torre notara en ocasión del alejamiento de O'Gorman del Archivo en 1952. O'Gorman llevó a su trabajo archivístico, escribió de la Torre, una nueva forma de percibir la historia: "no la admitió como una cosa hecha, momificada; sino como algo vivo, lleno de fuerza y vigor, como suma de la actividad humana múltiple y permanente".[15]

La fuente más directa de la interpretación que O'Gorman realiza de la historia nacional proviene de sus obras mayores sobre América. De hecho, sus reflexiones sobre la época que siguió a la independencia emergieron naturalmente de sus conclusiones sobre la naturaleza y significado del Nuevo Mundo y, ciertamente, fueron una extensión de las mismas. Estas conclusiones siempre hicieron énfasis en la dicotomía histórica y cultural entre las Américas anglosajona e hispana; dicho brevemente, la dicotomía en una experiencia europea que fue radicalmente diferente en las dos Américas. Esta fuente se hará más evidente a medida que avancemos hacia la identificación de los temas mayores en sus varios ensayos.

El tema más persistente en sus ensayos es la persecución que la nación hizo de utopías políticas conflictivas e irrealizables. Aunque la caracterización específica que hiciera de estas utopías cambió con el transcurso del tiempo, O'Gorman encontró la raíz de todas ellas en la revolución de Independencia. En 1945, identificó dos corrientes poderosas en la Revolución, ya epitomadas en las ideas del padre Mier,

[14] O'Gorman, *La supervivencia política* y *México. El trauma.*

[15] Torre Villar, "El Dr. Edmundo O'Gorman", p. 132. Véanse también los comentarios de Saborit, "El profesor O'Gorman", p. 151.

siendo la primera un "anhelo de borrar para siempre el pasado colonial", sincero pero ingenuo, y la segunda un firme deseo de "ponerse al día, de sumarse de un salto audaz a la trayectoria ascendente de los pueblos anglosajones".[16] O'Gorman también identificó un impulso romántico, "neo-azteca", estimulado por la primera corriente antiespañola, el cual serviría de guía al imperio de Agustín de Iturbide, pero consideró este impulso superficial y transitorio. Mier, escribió O'Gorman, primero miró a Inglaterra como un modelo político, pero hacia 1821 rechazó finalmente el monarquismo británico en favor del republicanismo norteamericano.

En 1954, buscando los orígenes del gran conflicto de mediados del siglo XIX, O'Gorman caracterizó las utopías conflictivas de la era de la Independencia, una como "mesiánico-providencialista" y otra como "teleológico-democrática". La primera utopía era inherente a la evocación de Miguel Hidalgo de la virgen de Guadalupe, así como al Plan de Iguala de Iturbide (ahora mirado por O'Gorman como de efectos menos fugaces). La segunda utopía apareció en la Constitución republicana de Apatzingán de 1814. El legado de estas dos utopías fue, por un lado, el movimiento monarquista comenzado en 1840 y la dictadura de Santa Anna de 1853, y por otro el republicanismo liberal que culminara en la Constitución de 1857. Elementos de las dos utopías, uno personalista-conservador, el otro liberal-democrático, quedaron entrelazados en las ideas de los partidos en conflicto a mediados de siglo; y, según reflexionaba O'Gorman, "ninguna de esas posiciones nos son ajenas: nos pertenecen en el pasado entrañable y su diálogo es el proceso forjador del ser nacional".[17]

Hacia 1967 O'Gorman caracterizó esas utopías conflictivas de mediados de siglo con mayor precisión, la primera como monarquía y la segunda como republicanismo, una derivada del Plan de Iguala, la otra inspirada por Norteamérica y enraizada en la Constitución de Apatzingán. La persecución de estas utopías constituyó un "subterráneo

[16] "Prólogo" a su edición de MIER, *Fray Servando*, p. xxxv.

[17] O'GORMAN, "Precedentes y sentido de la Revolución de Ayutla", p. 190.

forcejeo ontológico, cuya razón de ser hunde las raíces en la diferente constitución originaria entre las dos Américas".[18] Finalmente, en su ensayo más provocativo y tal vez más pesimista, O'Gorman añadió una dimensión económica a su caracterización de la persecución de utopías, la cual formaba parte "del debate en torno al problema de la identidad histórica de la nación mexicana".[19] Los liberales intentaron primero imitar las instituciones políticas y el sistema económico de los Estados Unidos, mientras preservaban elementos de la herencia colonial. Los conservadores, por su parte, buscaron en primer lugar mantener el sistema social y los valores del pasado colonial, y en segundo lugar alcanzar la prosperidad económica de los Estados Unidos. Ambos esfuerzos eran internamente contradictorios y, externamente, se convirtieron en bases de conflicto perpetuo.

El segundo tema de prominencia en los ensayos de O'Gorman forma parte del primero, pero merece ser estudiado separadamente; este tema es el de la significación de la monarquía y la tradición monárquica en la historia política mexicana. Como hemos visto, el padre Mier flirteó brevemente con la monarquía durante su temprano entusiasmo por el sistema británico y otra vez en apoyo al Plan de Iguala, antes de transformarse en un decidido republicano. Sin embargo, la tradición monárquica asume una importancia mayor en la obra de O'Gorman cuando éste busca los orígenes del conflicto ideológico de mitad de siglo, cosa que hace primero en 1954 y especialmente después, en 1967. O'Gorman subrayó que el proyecto monárquico, aunque básicamente tradicionalista, siempre había incluido elementos liberales constitucionalistas, ya fuera en las ideas del padre Mier, en el Plan de Iguala, en Lucas Alamán o en Maximiliano. Con todo, a mediados de siglo, monarquía y liberalismo, esencialmente europeísmo *versus* americanismo, eran "conceptos antitéticos irreductibles". El monarquismo, concluyó, "fue una posibilidad auténtica de ser nacional; pero una posibilidad

[18] O'Gorman, *La supervivencia política*, p. 13.
[19] O'Gorman, *México. El trauma*, p. 24.

históricamente irrealizable".[20] Aunque tanto el liberalismo como el monarquismo luchaban con igual fuerza, el impulso liberal estaba destinado a prevalecer. Desde que, en último análisis, la monarquía estaba identificada con la Colonia, la independencia con monarquía era una imposibilidad lógica.

Un tema menos desarrollado pero muy importante en la obra de O'Gorman es la época de Porfirio Díaz en cuanto síntesis, como un esfuerzo por sobremontar la lucha ideológica de mediados de siglo. El porfiriato, escribió, fue "liberal de origen y por sus instituciones republicanas, conservador por su ideología".[21] El porfiriato mantuvo las reformas liberales de la época de Benito Juárez, mientras abandonaba el anticlericalismo jacobino. O'Gorman continuó explicando la anomalía liberal-conservadora, al recordar al lector de *México. El trauma de su historia*, que las proposiciones básicas de los programas liberal y conservador eran similares –modernidad política y económica combinada con preservación de la identidad a través de valores hispánicos heredados–, aunque tenían diferente peso. Según él, por medio de "un cientificismo positivista" y sus promesas de desarrollo económico, el régimen de Díaz proveyó una apertura a través de la cual "la modernidad penetraba por fin el círculo mágico creado por el esencialismo ontológico tradicional".[22] El periodo incluía también la "tercera etapa" de la historiografía mexicana, las grandes obras de Vicente Riva Palacio y Justo Sierra, cuya doctrina de la evolución proponía la reconciliación del pasado hispano e indígena y el argumento de que México era básicamente una nación mestiza, tanto racial como espiritualmente.[23]

[20] O'Gorman, *La supervivencia política*, p. 83. Es interesante que este ensayo apareciese por primera vez en *A cien años del triunfo de la República* (1967), bajo el título "El triunfo de la República en el horizonte de su historia". Véase la justificación de O'Gorman por el cambio de título en *La supervivencia política*, p. xi.

[21] O'Gorman, *México. El trauma*, p. 85.

[22] O'Gorman, *México. El trauma*, p. 90.

[23] O'Gorman, "Introducción" a Sierra, *The Political Evolution*, p. xvii. También O'Gorman, "La historiografía en México", pp. 214-216. Las obras a que O' Gorman hacía

La evaluación de O'Gorman de la síntesis liberal-conservadora del Porfiriato fue básicamente positiva, aunque señaló en esta última al menos dos defectos. Aunque la filosofía evolucionista permitía una explicación de los acontecimientos históricos "como proceso creador de nuevas entidades nacionales", finalmente introducía una brecha entre el pueblo y su historia; en esta historiografía la historia se vuelve algo que le ocurre al pueblo y no algo que "es una parte constituyente de su ser". Ese proceso ontológico, explicaba, tenía que esperar la "toma de conciencia" de la nueva filosofía historicista de los años cuarenta.[24] El segundo defecto de la ideología porfiriana era que estaba socavada por el reconocimiento de que los Estados Unidos, el tradicional modelo liberal, se había vuelto imperialista. La respuesta a esta desilusión vino en la forma de una segunda tesis liberal que afirmaba "la superioridad espiritual de los pueblos indoamericanos con respecto a los sajones y particularmente al de Estados Unidos". O'Gorman identificó esta nueva tesis, más ampliamente latinoamericanista, como apareció particularmente en el *Ariel* de José Enrique Rodó y en *La Raza cósmica* e *Indología* de José Vasconcelos. Esta tesis fue ampliamente aceptada como el "evangelio de la esperanza", en particular la conclusión de Rodó de que una síntesis del idealismo latinoamericano (Ariel) y el materialismo norteamericano (Calibán) era posible. "En suma, Calibán al servicio de Ariel". Pero O'Gorman desechó la validez de dicha tesis como totalmente "desnuda de apoyo empírico", y se dedicó a hacer la crítica de la ideología de la Revolución de 1910.[25]

La interpretación revolucionaria del pasado, desde el punto de vista de O'Gorman, revivía el conflicto liberal-conservador del siglo XIX al representar al porfiriato como conservador y retrógrado, cuando en realidad el régimen había extinguido aquel conflicto. La Revolución, "ya con mayúscula", fue transfigurada "en un ente metafísico", combi-

---

referencia son RIVA PALACIO *et al.*, *México a través de los siglos* y SIERRA, *Evolución política*, publicada por primera vez bajo otro título en 1900-1902.

[24] O'Gorman, "Introducción" a SIERRA, *The Political Evolution*, pp. xvii-xviii.

[25] O'GORMAN, *México. El trauma*, pp. 63-66.

nado con "un patológico nacionalismo" y "una complaciente autoestimación": pero la lucha interna entre modernidad y tradición quedó sin resolver.[26] O'Gorman concluyó sus meditaciones sobre el "trauma" de México avizorando más allá de la historia una mutación cultural desde dentro de la humanidad, que sobrepasaría "el egocentrismo nacionalista" e inauguraría "la grandiosa aventura y ventura de una cultura ecuménica sobre los logros y la experiencia –no sobre las cenizas– de la civilización universalista ya alcanzada".[27]

Aunque otras observaciones podrían hacerse a los estudios de Edmundo O'Gorman sobre historia nacional, estas "meditaciones", como él las llamara, siempre aportaron señalamientos provocativos y no convencionales. Él parecía deleitarse en socavar sutilmente los mitos de la historia patria, consagrados por la historiografía liberal y oficial. En sus ensayos para el centenario del Plan de Ayutla (1954) y sobre el triunfo de la República (1967), decidió enfatizar la fuerza de la tradición conservadora y monarquista, argumentado que a pesar de la victoria final del liberalismo y el republicanismo, la posición conservadora había sido una parte auténtica de la lucha por definir el ser nacional y no una oscura reacción al progreso liberal y democrático. En su contribución titulada "La Historiografía" a la publicación oficial *México. 50 años de revolución* (1960), fustigó las historias escritas después de 1910 por su pobreza y la denigración que hacían del pasado inmediato y, en cambio, alabó los logros historiográficos de la era porfiriana.[28]

Un aspecto significativo en el ataque de O'Gorman al mito liberal fue su adhesión a la escuela crítica de historia constitucional mexicana. Su posición crítica es explícita en su estudio sobre las ideas del padre Mier e implícita en ensayos subsiguientes. Su análisis de la posición de Mier en los debates que llevaron a la Constitución de 1824 es perceptivo y sutil, demostrando el federalismo de Mier y refutando la poste-

[26] O'Gorman, *México. El trauma*, pp. 99-107.

[27] O'Gorman, *México. El trauma*, p. 118.

[28] Sin embargo, no citó historias específicas posteriores a 1910.

rior apropiación que los conservadores hicieron de éste como centralista. Los federalistas militantes, como Miguel Ramos Arizpe, argumentó O'Gorman, adoptaron el sistema federal norteamericano acríticamente, mientras que Mier fue más realista y abogó por una transición gradual de la organización centralizada a una soberanía más local. Con todo, concluyó que a pesar de sus diferencias, ambos fueron víctimas del "mal fundamental"; ambos hombres, "alucinados por la prosperidad de los norteamericanos, tendían a imitar a las instituciones de los Estados Unidos". Al hacerlo, "habían decretado la abolición del pasado hispánico", en otras palabras, "la abolición del ser histórico del pueblo".[29] La crítica de O'Gorman a la imposición poco realista que los liberales hicieron de instituciones foráneas bien pudo haber sido influida inicialmente por el estudio señero de Emilio Rabasa, *La Constitución y la dictadura*, de 1912, el cual O'Gorman indudablemente había leído como estudiante en la Escuela Libre de Derecho.[30] Esta posición crítica suya fue reforzada también por su orientación filosófica historicista: "podemos decir –reflexionaba, citando a Ortega y Gasset–, que México desde entonces [1824] se lanza por la senda de una vida de adaptación en vez del camino de una vida de libertad".[31]

Aunque provocativas y penetrantes, las meditaciones de Edmundo O'Gorman sobre la experiencia nacional presentan problemas para el historiador actual, aun para aquél que rechace la noción positivista o científica de que la historia puede alcanzar la objetividad dejando que los hechos hablen por sí mismos. Uno de estos problemas deriva de su abordaje "ontológico", de su preocupación por buscar aquellas ideas, programas y conflictos del pasado que ayuden a definir "el ser nacional". En reacción a lo que entendió como un empirismo sin sentido y una recolección de datos sin imaginación por parte de los historiadores establecidos, tanto en su país como en el extranjero, O'Gorman ten-

[29] O'Gorman, "Prólogo" a Mier, *Fray Servando*, p. xii.

[30] Véase O'Gorman, "Prólogo" a Mier, *Fray Servando*, p. xxiii: "Es unánime la crítica de historiadores y juristas que el derecho público mexicano fue concebido con el pecado original del deseo de borrar de una plumada todo el pasado histórico de la nación".

[31] O'Gorman, "Prólogo" a Mier, *Fray Servando*, p. xiii.

dió a hablar en abstracto; a menudo omitió citar evidencia para sus generalizaciones, y eludió realizar notas y referencias. Dicho en pocas palabras, omitió en sus ensayos sobre historia nacional aquello que los historiadores profesionales llaman "aparato crítico".[32]

Al discutir las presuposiciones adoptadas por la historiografía desde los tiempos de la Independencia, rara vez se refirió a historiadores específicos, con excepción de Justo Sierra y Vicente Riva Palacio, y sólo hizo menciones al pasar de unos pocos más, particularmente pertenecientes a la era posterior a la Reforma. Además, su tendencia hacia la generalización extrema es paradójica, porque O'Gorman se había dedicado devotamente a la erudición desde sus días en el AGN, y había insertado "aparatos críticos" en sus numerosas ediciones de documentos del siglo XVI, por ejemplo aquellos de los "historiadores de Indias". Esta manifiesta erudición también está presente en sus obra americanistas, así como en el primero de sus ensayos nacionales, aquél sobre fray Servando, un estudio cuasiamericanista. No hay duda de que O'Gorman dominaba los textos principales y la legislación del siglo XIX (incluyendo muchos textos menos conocidos, de carácter conservador y monárquico), pero escogió subordinar esa evidencia en favor de lo que un historiador más convencional podría llamar su urgencia por filosofar.

Para mí, el problema mayor que emerge de los ensayos de O'Gorman es de interpretación sustantiva, que a su vez se deriva de su aproximación ontológica a la historia. Como se ha notado antes, el punto de partida de la interpretación de O'Gorman de la experiencia nacional mexicana, de la persecución de utopías, de los conflictos y del "trauma" final de la historia de México puede ser hallado en las conclusiones de sus estudios sobre el significado de América. O'Gorman nos dice explícitamente que *México. El trauma de su historia* fue pensado originalmente como un breve epílogo a la 2a. ed. (1977) de *La invención de América*, y que en aquel momento decidió que el tema necesitaba ser expandido en un estudio separado.

[32] Enrique KRAUZE hace mención especial de esta tendencia en su elogioso comentario sobre O'GORMAN, *México. El trauma.* Véase KRAUZE, "reseña".

Ambas Américas, escribió O'Gorman, fueron el resultado del deseo de establecer "la nueva Europa" en este hemisferio, un proceso de imitación en ambos casos; pero radicalmente diferente uno del otro. En Hispanoamérica el esfuerzo fue el de "prolongar la vigencia de un proyecto ya actualizado"; en la América anglosajona, el "de actualizar un proyecto de vida en potencia". Así comenzó "la gran dicotomía americana".[33] Aunque ésta fue la más explícita de sus afirmaciones al respecto, el concepto de una dicotomía americana ya había guiado claramente sus ensayos nacionales de las tres décadas previas. De esta dicotomía provienen los intentos utopistas de los liberales y federalistas de imitar a los Estados Unidos, y de los conservadores y monarquistas de perpetuar la herencia hispánica y colonial.

La obsesión de O'Gorman con "la dicotomía americana" le impidió ver las realidades del pensamiento político mexicano en el siglo XIX, y su abordaje ontológico le inhibió de buscar esas realidades a través de métodos empíricos tradicionales y efectivos. Al insistir en que el proyecto utópico liberal era simplemente un intento de imponer el modelo foráneo norteamericano en México y en que los hombres de Estado y los intelectuales liberales estaban hipnotizados por la prosperidad y éxito de los Estados Unidos, O'Gorman ignoró la posibilidad de que las influencias intelectuales sobre aquéllos pudieran haber venido de Francia y de la España liberal. En los ensayos de O'Gorman nunca aparecen referencias a la Revolución francesa, a Rousseau, a Benjamin Constant, a la Constitución de 1848, a Edouard Laboulaye, ni a la Tercera República, y sin embargo estas huellas de influencia francesa llenan los textos mexicanos del siglo XIX. Justo Sierra, cuyo pensamiento alaba con justicia, estaba inmerso en la historia y cultura francesa; pero O'Gorman no hace mención del hecho, excepto en alguna referencia general al positivismo.[34] No obstante, llama la atención que en su temprana investi-

[33] O'GORMAN, *México. El trauma*, pp. 8-10.

[34] Por ejemplo, en su ensayo "Justo Sierra y los orígenes", en el que argumentó que Sierra había propuesto crear una nueva universidad en 1881 para "salvar" el positivismo, que era atacado desde que la jerarquía de las ciencias de Auguste Comte se convirtió en el currículo oficial de la Escuela Nacional Preparatoria en 1869. Aunque su ensayo es un

gación jurídica, *Historia de las divisiones territoriales* (1937), O'Gorman hiciera notar que, a pesar de la fuerte influencia de las ideas políticas francesas sobre los constituyentes de 1823-1824, éstos optaran por el federalismo en lugar del centralismo. En 1937 O'Gorman aún escribía dentro de la órbita intelectual de la Escuela Libre de Derecho, donde el pensamiento jurídico francés era predominante. Todavía no había abrazado la historia "ontológica".[35]

En cuanto a las influencias hispánicas, O'Gorman menospreció el significado de la Constitución de 1812 en la temprana historia constitucional de la nación, a pesar de la fuerte evidencia en contra, y olvidó mencionar al gran publicista y hombre de Estado republicano, Emilio Castelar, cuya reputación e influencia fue enorme en México desde la década de 1860 hasta el final del siglo. De manera similar, O'Gorman ignoró la posibilidad de que hubieran existido influencias específicas de Europa continental sobre el pensamiento conservador y monárquico, argumentando únicamente sobre ello y en términos generales la "supervivencia política novohispana", una perpetuación del pensamiento y los valores tradicionales hispánicos.

Yo ciertamente concordaría con O'Gorman en que siempre ha existido una división cultural entre las dos Américas, y en que esta división ha conducido a diferentes proyectos nacionales en México y los Estados Unidos. Él acertó en realidad en su temprana crítica de la tesis de Herbert Eugene Bolton, es decir, la idea de que las Américas tenían una historia común basada en la geografía, la experiencia de frontera, instituciones republicanas presuntamente similares, y factores materiales. Bolton –señaló correctamente O'Gorman– omitió la cultura en su tesis, o la hizo algo que se seguía naturalmente del progreso económico.[36]

estudio impresionantemente completo y detallado de la educación superior entre los años 1840 y 1910, O'Gorman nunca reconoció la existencia de influencias francesas en el pensamiento educacional.

[35] O'Gorman, *Historia de las divisiones*, p. 171.

[36] Véase O'Gorman, "Hegel y el moderno panamericanismo", pp. 14-15. *"Have the Americas a Common History?"*. Véase, también, Hanke (ed.), *Do the Americas Have a Common History?*, p. 2.

Yo concuerdo, además, en que los liberales mexicanos a menudo miraron a los Estados Unidos como un modelo, en sus instituciones políticas, su organización social y su pauta de progreso económico. Algunos llegaron a mirar a los Estados Unidos como una utopía liberal (y aún lo hacen).[37]

Sin embargo, al formular la teoría y los programas para alcanzar los objetivos liberales, la elite intelectual y gobernante mexicana, hombres como José María Luis Mora, los reformadores de mediados de siglo y Justo Sierra, miraron hacia sociedades más comparables con la suya propia, esto es, a Francia y España. Fue el pensamiento liberal francés y español el que pudo guiar y de hecho guió el ataque sobre la sociedad corporativa de los años posteriores a la Independencia, el que dirigió en particular el esfuerzo por limitar el poder económico y civil de la Iglesia. Anticlericalismo y secularización provenían de la Europa continental, no eran ideas norteamericanas. El conflicto ideológico de los años 1850 y 1860 recuerda a la Revolución francesa, no a la Revolución norteamericana por la independencia o a la guerra civil de los Estados Unidos. La doctrina reinante que orientó el consenso político porfirista, la "política científica" (o "liberalismo conservador"), fue extraída del positivismo francés y de la experiencia de las repúblicas francesa y española de la década de 1870. Además, yo argumentaría que los intelectuales mexicanos rara vez trataron de imponer modelos extranjeros indiscriminadamente en su país, sino que más bien intentaron seleccionar de entre la vasta variedad de ideas europeas aquellas que hablaban a su propia realidad. Al observar las influencias intelectuales de esta manera, podemos entender mejor el liberalismo mexicano y superar la falsa cuestión que tanto preocupó a O'Gorman y sus compañeros historicistas, es decir, aquélla de si el pensamiento mexicano era imitativo o auténtico.

En conclusión, pemítaseme considerar primero el legado de Edmundo O'Gorman como historiador de la experiencia nacional, un legado que es complejo y difícil de evaluar. O'Gorman fue universalmente popular como conferencista y como pensador provocativo e imaginativo.

[37] Véase mi libro *El liberalismo mexicano*, cap. 6.

Inspiró una suerte de reverencia en varias generaciones de estudiantes mexicanos.[38] A pesar de su ataque a los mitos liberal y revolucionario, de su aprecio por la tradición conservadora y de su abierta simpatía por la "síntesis" liberal-conservadora del porfiriato, O'Gorman siempre fue aceptado y aun celebrado en los círculos oficiales, y reclutado para contribuir con trabajos a volúmenes conmemorativos.

Con todo, O'Gorman parece haber tenido pocos discípulos. "Yo puedo decir que no tengo alumnos", afirmó poco antes de su muerte, y atribuyó el hecho a la fuerza de la tradición historiográfica positivista, "que sigue pesando mucho". Además, agregó, "yo no veo ahora a un historiador mexicano que me entusiasme para nada".[39] Aquello que él identificaba como la tradición positivista era probablemente la profesionalización en aumento y la consiguiente internacionalización de la historiografía profesional mexicana; un ejemplo de ello es el eclipse de la historia de las ideas tal como fuera construida por la escuela historicista de las décadas de 1940 y 1950. La historia política crítica de Daniel Cosio Villegas y sus seguidores representaba una nueva dirección; el ascenso de la historia social empírica, otra.[40]

Más aún, la "historia ontológica" de O'Gorman no se prestaba a la imitación, en su país o en el extranjero. Los orígenes de ésta en la Alemania del temprano siglo XIX implicaban una profunda reacción nacionalista contra la difusión de las doctrinas de la Ilustración, de aparente validez universal: el producto de la Revolución francesa. Una reacción análoga más tardía, influida también por el pensamiento alemán, puede encontrarse en la búsqueda de la "peculiaridad hispana", por ejemplo, en la obra de Américo Castro, quien afirmó que la historia española debía ser percibida internamente, o "vitalmente", y no juzgada desde el

[38] Su gran impacto como maestro es claramente evidente en las contribuciones al libro de McGregor (comp.), *Homenaje.*

[39] Rodríguez de Lecea, "Una entrevista", p. 963.

[40] Por supuesto, la historia social señalaría una grave omisión en la obra de O'Gorman: la presencia indígena en la historia mexicana. Sobre la historia social, véase Saborit, "El profesor O'Gorman", p. 155.

punto de vista del "pragmatismo del siglo último".[41] Las meditaciones de O'Gorman, de modo similar, son profundamente internas, en su caso buscando la esencia y la problemática del "ser mexicano". Mientras que el contexto de su búsqueda difería de aquél de los españoles y alemanes de tiempos anteriores, su preocupación por la singularidad de la experiencia nacional era parecida. El método ontológico, guiado por el rechazo de todo empirismo y distanciamiento del objeto, la insistencia en que el historiador debe sumergirse totalmente en el pasado (como parte de su presente), contradice los instintos de la mayoría de los historiadores profesionales. Si un abordaje como éste ha sido difícil de seguir para los mexicanos, ello es doblemente difícil para un extranjero (quien, por definición, no puede compenetrarse en una cultura que no sea la suya propia). En efecto, el historiador extranjero de la experiencia nacional mexicana no tiene nada que contribuir en el mundo ontológico de Edmundo O'Gorman.[42]

Finalmente, aparte de los problemas generados por su método como historiador, debemos preguntarnos si los provocativos señalamientos de O'Gorman como pensador tienen relevancia para las actuales preocupaciones de la nación mexicana. La respuesta es claramente afirmativa, toda vez que, según O'Gorman, el "trauma" de México era, finalmente, cómo modernizar el país y al mismo tiempo mantener su identidad cultural. Por ejemplo, Federico Reyes Heroles ha enfatizado la relevancia del pensamiento de O'Gorman, y sobre todo de *México. El trauma de su historia.* Este libro tuvo una fría recepción oficial cuando apareció en 1977. Bañado en petróleo y dedicado a la modernización en todas las áreas, el régimen de José López Portillo, según Reyes Heroles, ambi-

[41] Sobre la historiografía alemana, véase IGGERS, *The German Conception of History*, especialmente p. 74. Sobre Américo Castro, véase CASTRO, *The Structure*, pp. 5 y 31, citado en mi artículo "Sustancia y método", p. 295.

[42] Sin embargo, David Brading ha señalado que al aplicar su teoría del conocimiento a la historia, O'Gorman se anticipó a muchas elucubraciones del posmodernismo. BRADING, "Edmundo O'Gorman y David Hume", p. 703. Véase también AGUILAR CAMÍN, "Historiador para historiadores".

cionaba una "nueva grandeza mexicana". Era un momento inoportuno para reflexiones tan críticas, y el libro recibió poca atención pública.[43]

Al tiempo de la muerte de O'Gorman, en 1995, Reyes Heroles descubría que sus estudiantes en la UNAM habían leído muy poco de sus textos, así que les asignó *México. El trauma*, lo que llevó a varias semanas de "discusiones acaloradas". En fechas más recientes, el punto de partida del importante estudio de Claudio Lomnitz-Alder, *Exits from the Labyrinth*, fue el dilema ontológico de O'Gorman, es decir, "cómo modernizar sin renunciar a aspectos valiosos de la cultura mexicana y, en contraste, cómo cambiar los aspectos negativos de la cultura mexicana en aras de una modernización".[44] En nuestros días, modernización significa "globalización", que a su vez sugiere inevitablemente "norteamericanización". Los intelectuales mexicanos del siglo XX –tan diversos como Emilio Rabasa, Daniel Cosío Villegas y Leopoldo Zea– han sido altamente sensibles a la relación problemática entre México y Estados Unidos; pero es probable que sean las "meditaciones" de Edmundo O'Gorman sobre la "gran dicotomía americana" las que sigan teniendo mayor resonancia.[45]

[43] REYES HEROLES, "El pensamiento de O'Gorman". La falta de interés por *México. El trauma* puede ser una de las razones por las cuales O'Gorman regresó a la erudición (y a la polémica) sobre un tema colonial, en su última obra importante, *Destierro de sombras.* Véase también BRADING, *Mexican Phoenix,* pp. 326-328.

[44] LOMNITZ-ADLER, *Exits from the Labyrinth*, p. 1.

[45] Para una reflexión más amplia sobre este tema, véase mi "Globalization and Americanization" [publicado en este volumen con el título "Globalización y americanización en una perspectiva histórica: el caso mexicano"]. También es posible que el renovado interés historiográfico en el conservadurismo, estimulado por la derrota del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en el año 2000, conduzca a una nueva apreciación de los ensayos de O'Gorman sobre la historia nacional.

GLOBALIZACIÓN Y AMERICANIZACIÓN EN UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA: EL CASO MEXICANO*

Hoy en día en Latinoamérica el término "globalización" suele ser equiparado con el de "americanización". Desde luego, la "América" aludida no es la visión de "nuestra América", postulada por Simón Bolívar en 1826 o por José Martí en 1891; ni siquiera es la "Greater America", propuesta por Herbert Eugene Bolton en 1932 y que, en cierto sentido, fue puesta en práctica por el gobierno de Estados Unidos como las políticas del Buen Vecino y de la Solidaridad Hemisférica. Desde la perspectiva latinoamericana, la "americanización" significa la continuidad de una "manía por el Norte", es decir, de la "nordomanía" que alarmó a José Enrique Rodó en 1900, cuando previno a sus compatriotas de no seguir alentando una "América deslatinizada por propia voluntad". Para Latinoamérica, la americanización también significa actualmente la penetración involuntaria del capital norteamericano, de los productos norteamericanos, de la cultura popular norteamericana, de los medios de comunicación norteamericanos y, quizá lo más preocupante, de los valores norteamericanos. Con optimismo, se nos dice que estos son los resultados inevitables de la "globalización", mediante la cual el

* [Artículo publicado en inglés con el título "Globalization and Americanization in Historical Perspective. The Case of Mexico", en Mariano Plotkin y Ricardo González Leandri (eds.), *Localismo y globalización. Aportes para una historia de los intelectuales en Iberoamérica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001. La versión presente es de Gabriel Torres Puga; las palabras en español del artículo original aparecen aquí en cursivas y las citas han sido cotejadas con las fuentes originales].

libre comercio, el libre flujo de capital y de ideas, y las políticas democráticas están uniendo al Hemisferio Occidental en un sentido nuevo, intenso y positivo.

Dado que soy un historiador de Latinoamérica en los siglos XIX y XX, con un limitado conocimiento especializado sobre el presente, en este ensayo he elegido concentrarme en el pasado, para formular un argumento que suelen emplear los historiadores, esto es, que todo lo que parece tan novedoso hoy en día, en muchos aspectos no es más que una vieja historia; que los problemas que enfrentan los intelectuales latinoamericanos en la actualidad no sólo tienen sus raíces en el pasado, sino también sus paralelismos. Debo confesar, además, que soy principalmente un historiador de las ideas políticas y sociales, y sobre todo, de las ideas y presupuestos que guiaron o que estuvieron en la base de la política al nivel del gobierno central. Por lo tanto, los intelectuales que me interesan primordialmente son aquellos que tuvieron vínculos gubernamentales o que estuvieron en disputa con gobiernos, aunque a menudo fuesen tolerados por ellos.

Ésta es una categoría amplia debido al hecho bastante conocido de que la relación entre intelectuales y gobierno en Latinoamérica ha sido particularmente cercana. Las ideas políticas y sociales que estudiaremos pueden ser consideradas históricamente como propias de una elite intelectual y gubernamental. Más aún, se trata en primer lugar de las ideas de los "*pensadores*", es decir, de aquellos intelectuales latinoamericanos que son en parte filósofos, en parte periodistas, frecuentemente ensayistas o escritores de diversos temas, más que expertos especializados en el sentido estadounidense. El "*pensador*" tradicionalmente ha sido lo que los norteamericanos llaman un "*public intelectual*", aquel que está políticamente comprometido y que ejerce una influencia singular. Aunque muchos *pensadores* han sido también prominentes figuras literarias –como Domingo F. Sarmiento o Manuel Gálvez en Argentina, o Justo Sierra, Emilio Rabasa u Octavio Paz en México– lo que me interesa es su relación con el amplio espectro de la política, más que sus empeños literarios.

Se ha argumentado persuasivamente que la "modernidad es inherente a la globalización",[1] y que por lo tanto, la globalización no es un fenómeno reciente. Si consideramos la esfera cultural e intelectual, notaremos que los intelectuales latinoamericanos en el tránsito del siglo XIX al XX aceptaron las doctrinas de la política científica y la evolución social, como la había formulado el positivismo de Auguste Comte y Herbert Spencer. Sostenían que en la medida en que Latinoamérica entrara a la era científica universal, sería capaz de superar los obstáculos al progreso, vistos en algunos casos como raciales y sociales, y en otros como económicos. En una época en la que las doctrinas del libre comercio iban en ascenso, en la que el patrón oro ejercía una fuerte atracción y en la que la inmigración europea era bienvenida, la orientación de los intelectuales era global, sin duda. Su mundo intelectual era básicamente la Europa continental y en cierta medida también Inglaterra, pero filtrada generalmente por Francia.

La reacción inevitable a estas fuerzas modernizadoras se dio en la forma del nacionalismo revolucionario mexicano, en la búsqueda de la identidad cultural del idealismo de Rodó y de sus seguidores, y en el rechazo al "materialismo" identificado con la ola de inmigración en el Río de la Plata. No obstante, los intelectuales involucrados en esta reacción mantuvieron una perspectiva mundial, en la medida en que encontraron apoyo en nuevas corrientes europeas de pensamiento. Rodó tomó ideas de Ernest Renan y de Alfred Fouillé; Ricardo Rojas tomó parte de la rebelión europea contra el positivismo, como lo hizo también el Ateneo de la Juventud en México. Contrario a lo que se afirma con frecuencia, estos intelectuales no fueron meros "imitadores". Como ha notado Ángel Rama, "Los intelectuales latinoamericanos [del tardío siglo XIX y de principios del XX] abrazaron un marco ideológico global para la interpretación de sus problemas regionales".[2] En pocas palabras,

[1] GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, p. 63, citado por HALL, "The Question of Cultural Identity", p. 619.

[2] RAMA, *The Lettered City*, p. 80 [1a. ed., 1984].

ellos eligieron de entre la gran variedad de ideas europeas, aquellas que podían decir algo a su realidad.

La identificación de la "globalización" con la "americanización" es un fenómeno más reciente, derivado por supuesto del ascenso de los Estados Unidos como una potencia mundial, tanto política como económicamente. Aunque el poder europeo dio pie al "Siglo Americano", las influencias intelectuales de Europa siguieron siendo dominantes y han continuado siéndolo hasta el presente. Si bien los intelectuales veían con frecuencia a Norteamérica como la meta de la modernidad, como un tipo de utopía social y política, las teorías para llegar a esa meta se habían forjado en sociedades europeas más afines a las suyas. Para principios del siglo XX, y quizá un poco antes en México y en Cuba, la "americanización" se volvió una amenaza para América Latina de un modo en que nunca lo fue la "europeización", al menos desde la época de las independencias.

El vínculo intelectual permanente con Europa y la resistencia a las ideas de América del Norte pueden explicar la actitud hostil hacia los intelectuales latinoamericanos que se expresó frecuentemente en voz de los científicos sociales de Estados Unidos en las décadas de 1950 y 1960. Al prever con optimismo una época de desarrollo y modernización (un optimismo que no se parecía al propugnado por los abogados actuales de la globalización), ellos hablaron del "lastre de los *pensadores*" ["drag of the *pensadores*"], para citar el título de un ensayo de 1958, escrito por el politólogo W. S. Stokes. El argumento de este autor, que llegó a ser un tema común en la literatura de la modernización en la década subsiguiente, era que América Latina necesitaba una revolución de valores.[3] Los valores humanísticos y no utilitarios, sostenidos por los "pensadores" y predominantes en el sistema educativo eran enemigos del desarrollo y debían ser remplazados por otros que hicieran énfasis en la ciencia, en la tecnología y en la administración. Stokes sostenía incluso

[3] STOKES, "The Drag of the Pensadores", pp. 56-89 [el artículo fue traducido al español y publicado con el título "El drenaje de los pensadores" en Juan Francisco Marsal, *Los intelectuales políticos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 195-205].

que, como una medida práctica, los latinoamericanos debían ser llevados un año a Estados Unidos para que observaran y tal vez adoptaran sus valores culturales. En 1967 el sociólogo Frank Bonilla sostuvo que "la tarea del desarrollo nacional verdaderamente depende en una masiva reconstrucción cultural –educativa, ideológica, moral y científica"–, y que en el presente, la elite cultural de Latinoamérica era "obsoleta". Tal parece que estos desarrollistas de los cincuenta y sesenta se concentraban exclusivamente en una de las muchas corrientes de pensamiento, el arielismo, que supuestamente pregonaba el idealismo latinoamericano y la superioridad cultural en contraste con el materialismo norteamericano.[4] A pesar de que el "arielismo", que derivaba del *Ariel* de Rodó, se ha desvanecido del paisaje intelectual, puede ser que la defensa de una identidad cultural latina, contenida en ese texto, se mantenga viva en nuestro globalizado y cada vez más "americanizado" mundo.

Para demostrar el compromiso de los intelectuales del siglo XX con el problema de la "americanización", permítaseme volver al caso de México y específicamente al de Emilio Rabasa, Daniel Cosío Villegas, Leopoldo Zea y Edmundo O'Gorman. Estos intelectuales eran todos "globalizados" –en tanto que fueron cosmopolitas y sus ideas derivaron del más amplio mundo intelectual de Occidente–, y sin embargo fueron también intensamente nacionales. Todos ellos se vieron afectados por la euforia social y nacionalista que impregnó al país después de 1910, y todos mantuvieron un diálogo con el Estado. Dado que el Estado revolucionario era omnipresente, ninguno de ellos pudo evitar entrar en contacto con él, aun cuando su postura fuera crítica. Al mismo tiempo, debido a la herencia de la Guerra de 1847 y a la enorme frontera común que confrontó directamente a Estados Unidos y México durante la Revolución, los intelectuales mexicanos históricamente han sentido la influencia y el poder de Norteamérica con más rigor que la mayoría de sus compatriotas sudamericanos. Sin embargo, este

[4] BONILLA, "Cultural Elites", p. 251. Para una crítica más cuidadosa en este aspecto, véase Silvert, *The Conflict Society*, p. 141 y *passim*. Véase también Bourricaud, "The Adventures of Ariel", pp. 109-136.

desequilibrio puede estar cambiando en la más reciente etapa de globalización. Así, a pesar de algunas diferencias entre sus experiencias y las de los latinoamericanos de Sudamérica, el caso de México es relevante al hemisferio como un todo.

Comencemos pues, por prestar atención a Emilio Rabasa y al problema de la americanización de la Constitución mexicana.[5] Nacido en 1856, la formación intelectual de Rabasa tuvo lugar en la era de Porfirio Díaz, y debido a que vivió hasta 1930, sus ideas representan de una manera elocuente la continuidad intelectual del viejo régimen al nuevo, del Porfiriato a la Revolución. Después de publicar cuatro novelas cortas entre 1887 y 1891 –novelas que lo han identificado como el pionero del realismo mexicano– abandonó la literatura por el derecho y la historia. Para cuando comenzó la Revolución, se había convertido en una autoridad por las virtudes de su tratado jurídico *El artículo 14* [de la Constitución de 1857] y por su estudio histórico general *La Constitución y la dictadura.* Como cabeza de la poderosa oligarquía jurídica pro-porfiriana, fue el fundador principal de la Escuela Libre de Derecho, que se escindió de la Escuela Nacional de Jurisprudencia en 1912, en reacción contra la intervención del gobierno revolucionario de Francisco I. Madero. A pesar de haber sido forzado al exilio en 1913 por su identificación con el régimen contrarrevolucionario de Victoriano Huerta, Rabasa no dejó de ejercer una gran influencia, a través de sus escritos y enseñanzas, en la formación de la Constitución de 1917, la *Carta Magna* de la Revolución. Después de siete años en Estados Unidos, regresó a México para dirigir la Escuela Libre y se convirtió en el venerado maestro de derecho constitucional.

La admiración de Rabasa al derecho norteamericano estuvo muy vinculada a su propia interpretación de la historia nacional. Aunque ha sido considerado burdamente como un apologista de Porfirio Díaz, su interpretación era más compleja en realidad. *La Constitución y la dicta-*

[5] Este acercamiento de Rabasa procede de mi artículo "The Civil Law Tradition", pp. 257-279 [véase en esta edición: "La tradición del derecho continental europeo y el constitucionalismo en el México del siglo XX"].

dura concluye con la afirmación de que "los dictadores [es decir, Benito Juárez y Porfirio Díaz] han concluido su tarea" y "la etapa constitucional debe seguir".[6] Rabasa preveía una era de "oligarquía democrática", basada principalmente en una fuerte Corte Suprema de magistrados permanentes que defenderían la Constitución contra los excesos, tanto de una dictadura personal, como de una legislatura popular. Durante su estancia en Estados Unidos, Rabasa se sumergió en la literatura del derecho constitucional angloamericano, como lo revela su tratado histórico y comparativo de 1919, *El juicio constitucional.* En el prefacio de ese trabajo manifestó que su propósito era sostener "el sistema gubernamental que funda en la intervención de los jueces la estabilidad de las instituciones".[7]

Su sugerencia era poner más atención al sistema norteamericano, a fin de mejorar la defensa de la Constitución y quizá conseguir el establecimiento de la "oligarquía democrática".

A lo largo de *El juicio constitucional* Rabasa alabó, incluso idealizó, el sistema norteamericano, al mismo tiempo que presentaba, como lo había hecho en su trabajo de 1960, una incisiva crítica técnica del artículo 14 de la Constitución de 1857, por considerar que éste socavaba la efectividad del *juicio de amparo*, el único instrumento legal en México que podía proteger los derechos constitucionales del individuo. A pesar de esta crítica, Rabasa mantuvo su optimista convicción de que la defensa judicial de la Constitución podría ser instituida efectivamente en México; e incluso concluyó con una nota contradictoria. Quizás de manera algo extraña para un conservador antirrevolucionario, planteaba la duda de si el sistema judicial de Estados Unidos sería capaz de adaptarse al cambio social, toda vez que ese sistema, por ejemplo, había anulado la legislación laboral que regulaba las tarifas, los horarios y la organización sindical. ¿Era la Suprema Corte de Estados Unidos –se preguntaba– incompatible con la evolución de las ideas, tan inflexible y anticuada como la calificaban los grupos laborales? Rabasa reconoció

[6] Rabasa, *La Constitución y la dictadura*, p. 244.

[7] Rabasa, *El artículo 14 [...] El Juicio constitucional*, p. 133.

incluso la denuncia popular en Estados Unidos de que "el gobierno americano es una oligarquía ejercida por un grupo de togados", y repitió la frase crítica empleada por los teóricos franceses: "legislación de los jueces", pues veía a ésta como una seria amenaza, en Estados Unidos, a la "legislación de los legisladores".

Rabasa declaraba entonces, con orgullo, que la legislación de los jueces nunca podría arraigarse en México. Estaba convencido de que la amenaza de la ley hecha por jueces podría ser nulificada por las doctrinas legales de México, por su tradición académica y por su concepción de la justicia, "que despiertan y avivan en el ideal latino una libertad espiritual de la que no hemos de prescindir nunca".[8] ¿Cómo podemos explicarnos la ambivalencia final de Rabasa hacia el sistema legal de Estados Unidos y acerca de la americanización del derecho mexicano? Sabemos que México adoptó en sus varias constituciones muchos elementos de Estados Unidos, incluyendo a la Suprema Corte, aunque la sustancia del derecho mexicano procedía de la tradición del *civil law* [o derecho continental europeo], es decir, de Roma y de Europa, tradicionalmente de España y, en los tiempos modernos, de Francia.

Una de las principales características de la tradición del *civil law*, emanada de la Francia revolucionaria, fue la depreciación de los jueces y la resistencia, e incluso la reacción hostil, a la legislación de los jueces. Este ánimo hacia la magistratura es, por supuesto, contrario a la tradición norteamericana del *common law*, donde los jueces son los héroes del derecho.

Entre los juristas mexicanos del siglo XX, Rabasa fue prácticamente único en su análisis comparativo del derecho y en su dominio del constitucionalismo norteamericano. No obstante, su estancia en Estados Unidos no lo hizo un converso. La tradición del *civil law* tenía raíces muy profundas en México, y Rabasa concluyó sus análisis constitucionales con una petición de reforma expresada en una nota ambivalente. Sus seguidores, con pocas excepciones, se rindieron por completo al enfoque histórico, comparativo y crítico del derecho, e hicieron las paces

[8] RABASA, *El artículo 14*, pp. 329-333.

con el Estado revolucionario y con una Corte Suprema dominada por el ejecutivo. A pesar de los esfuerzos recientes de reformar y fortalecer la Suprema Corte, el problema de la "americanización" identificado por Rabasa persiste hasta nuestros días.

Pasemos ahora a Daniel Cosío Villegas, que percibió con agudeza la amenaza de la "americanización" en su audaz valoración de lo que él llamó "la crisis de México" de la década de 1940. Cosío fue el mayor "caudillo cultural" del México posrevolucionario –constructor de instituciones, crítico del sistema político, y decano de los historiadores del México moderno. Su carrera representa la del intelectual con orientación mundial y al mismo tiempo comprometido profundamente con los problemas nacionales. Nacido en 1898, Cosío destacó en los primeros años de la década de 1920 como un estudiante brillante en varios campos, filosofía, sociología, derecho y economía. Obtuvo varios puestos docentes y estableció contacto con intelectuales consolidados, tan diversos como Manuel Gómez Morín, José Vasconcelos y Alfonso Reyes. Cosío Villegas hablaba con orgullo de "mi generación", cuya juventud había coincidido con la "primavera" o los "buenos años" de la Revolución; y afirmaba que él y sus amigos habían tenido un gran deseo de "hacer algo" por el nuevo México.[9]

Influido en parte por Vasconcelos, el internacionalismo de Cosío comenzó con sus tres años de estudio en Inglaterra, en Francia y especialmente en los Estados Unidos, donde en 1928 obtuvo un *Master of Arts* en Economía, en la Universidad de Cornell. Esos años de estudio iniciaron lo que su biógrafo Enrique Krauze llama la década "gitana" de Cosío, pues estuvo frecuentemente en el exterior en puestos diplomáticos, de enseñanza y de asesoría sin un "proyecto fijo de vida", como señala el mismo Krauze.[10] Sin embargo, fue capaz de fundar en 1934 la revista *El Trimestre Económico* y la casa editorial Fondo de Cultura Eco-

[9] Véase la introducción autobiográfica de Cosío Villegas a sus *Ensayos y notas*, I, pp. 17-22. Véase también Cosío Villegas, "The Mexican Revolution Then and Now", pp. 29, 33-34.

[10] Krauze, *Daniel Cosío Villegas*, capítulo 4.

nómica, cuyo propósito inicial era proveer traducciones españolas de clásicos del pensamiento económico. El clímax de su periodo internacional llegó cuando, siendo encargado de negocios de la legación mexicana en Portugal, inició en 1937 el proyecto de invitar a México a un selecto grupo de intelectuales republicanos españoles. Al año siguiente, fue cofundador de La Casa de España en México que en 1940 se convertiría en El Colegio de México. Así, para 1940 ya había encontrado claramente su "proyecto de vida", al dirigir su atención hacia adentro, hacia un mayor compromiso intelectual con la historia y la política de México. No obstante, continuó construyendo su experiencia internacional. Con frecuencia dio conferencias en Estados Unidos y entre 1957 y 1968 fungió como embajador especial de México en la UNESCO, cuyo consejo presidió en 1959.

Un cambio radical en la carrera de Cosío ocurrió en 1947 cuando publicó su famoso ensayo, *La crisis de México*. El ensayó se desarrolló a partir de su desilusión con la deriva del país después de 1940, a la que se refería como la fase "desarrollista" de la Revolución. "Las metas de la Revolución se han agotado –escribió–, al grado de que el término mismo de revolución carece ya de sentido". En este ensayo, introdujo un tema que sería central en su pensamiento y un lugar común para los estudiantes mexicanos, esto es, la idea de que el país después de 1940 había revertido sus prioridades y muchas de sus características al régimen de Porfirio Díaz. Lo que más le inquietaba de ese "Neo-Porfiriato", como él lo llamaba, era la ausencia de liderazgo, el marchitamiento de las instituciones democráticas y la persistente corrupción en el gobierno. Hizo referencia especial a la "inocente tesis" de Francisco I. Madero en 1910: la "creencia en que la vida política, la libertad y la democracia tenían un valor más grande aun que el progreso material". Además de la democracia política, para Cosío Villegas las metas de la Revolución, ahora abandonadas, eran la justicia económica y social y la defensa del interés nacional frente a los intereses extranjeros. De esta desilusión y crítica de las prioridades del gobierno, Cosío se aventuró a emprender su más importante proyecto intelectual, la *Historia moderna de México*, una obra monumental de diez volúmenes que cubrieron los años de

1867 a 1910.[11] Al concluir *La crisis de México*, afirmó que México debía buscar su regeneración regresando a los objetivos originales de la Revolución, pues si no, la regeneración vendría del exterior, y "el país perderá gran parte de su identidad nacional".[12] Si queda alguna duda de que por "exterior", Cosío se refería a Estados Unidos, basta leer su ensayo "México y Estados Unidos" publicado ocho meses después, en noviembre de 1947.[13] El ensayo era una atrevida valoración de las relaciones entre las dos naciones, que iba de un retrato general de las diferencias psicológicas entre "lo mexicano" y "lo norteamericano" a los conflictos históricos entre los dos países y a la posible defensa de México ante la penetración norteamericana. Por otra parte, el ensayo no carecía de elementos de admiración a los Estados Unidos y a su cultura política. Cosío no era un chovinista emocional y cerrado; en este caso, como en todos, siguió siendo el crítico juicioso y el idealista político. No obstante, el tema dominante de este ensayo era la amenaza de Estados Unidos frente a México, ahora en la "etapa final" de lo que llamaba el proceso "de machacamiento de México". La influencia norteamericana, decía, se sentía en todos lados:

> en los hábitos de la alimentación y el *vestido*; en el lenguaje, en el pensamiento, en los ideales de vida; en la economía, en la sociedad, en la política religiosa, en las artes y en la educación [...] Esa influencia se ejerce, además, en un mundo en que la *distancia* no es ya defensa; en el mundo de una prensa que ofusca, de una *radio* que aturde, de un *cine* que embelesa...

(¡Y pensar que la televisión estaba todavía en pañales, y que Internet ni siquiera se contemplaba!) La influencia norteamericana, decía,

[11] Véase Hale, "The Liberal Impulse", pp. 479-498 [véase en esta edición el artículo "El impulso liberal: Daniel Cosío Villegas y la *Historia Moderna de México*"].

[12] Cosío Villegas, "Mexico's Crisis", pp. 3-27. Originalmente publicado en la revista *Cuadernos Americanos*, "La crisis de México", pp. 29-51.

[13] Cosío Villegas, "México and the United States". Publicado originalmente con el título "México y Estados Unidos", en *Cuadernos Americanos* (noviembre de 1947), pp. 1-27.

es "omnipotente y omnipresente" pues Estados Unidos es la única "gran potencia".

Cosío consideró entonces los posibles elementos de la defensa de México. Aunque parecía dar su apoyo al proyecto de industrialización tras los muros de aranceles, no confiaba en los capitalistas mexicanos, que vivían esencialmente de las "migajas del capitalismo yanqui". México podría encontrar alguna defensa en la propia vulnerablidad de Estados Unidos en el mundo de la posguerra, omnipotente sí, aunque también proclive a generar enemigos, además de la Unión Soviética que estaba a comenzando a convertirse en una presencia amenazante. Pero para defender la identidad mexicana, Cosío tenía más esperanzas en la creación de "una opinión pública compacta, encendida y sensible", estimulada por los intelectuales. Tendría que ser una "opinión pública" basada en la comprensión (*understanding*), incluso en la comprensión mutua entre las dos naciones. Como podría esperarse de un intelectual que se embarcaba en un proyecto historiográfico de altos vuelos, Cosío puso énfasis en el valor de la investigación. Admiraba a los norteamericanos por su creciente compromiso en el estudio de México y reprendía a sus compatriotas por su renuencia a estudiar Estados Unidos. Veinte años después repetía esta crítica y tal vez volvería a hacerlo hoy si continuara con vida.[14] Finalmente, su ensayo concluía con el tema que siempre había sido central a la fe escondida detrás de su crítica al sistema posrevolucionario: "Este país, pobre y torpe si se quiere, vive por una sola razón [...]: conquistar, practicar, vivir la libertad y la democracia. Toda nuestra historia no es sino un esfuerzo largo para alcanzarla". Finalmente, decía Cosío, México podrá ser acompañado por los "liberales norteamericanos" que no sólo se oponen al crecimiento de las fuerzas reaccionarias en América Latina, sino que también provienen de la nación que ha sido el modelo tradicional del liberalismo y de la democracia.

La obra más importante de los dos *pensadores* que consideraremos en la parte final de este trabajo –Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea–

[14] Cosío Villegas, "De la necesidad de estudiar a Estados Unidos" (1967), pp. 9-17. Cosío murió en 1976.

florecieron en un periodo brillante de autorreflexión en México en las décadas de 1940 y 1950; es decir, el mismo amplio contexto intelectual de los ensayos de Daniel Cosío Villegas sobre la "crisis". El cambio en las prioridades oficiales de la Revolución permanente, que tanto interesó a Cosío, coincidió cronológicamente con la convulsión filosófica que cautivó al joven Zea (nacido en 1912) y a O'Gorman (nacido en 1909). Esta conmoción llegó con el arribo de los intelectuales españoles emigrados, particularmente del discípulo de José Ortega y Gasset, José Gaos, cuya presencia en México propició la cercanía con el pensamiento historicista de Ortega. Ambos [–Zea y O'Gorman–] aprovecharon esta joven filosofía y la aprovecharon para examinar que era particularmente mexicano, *lo mexicano*, y ambos, por caminos distintos, se preocuparon, al igual que Cosío, por el poder y la influencia de Estados Unidos.

Comencemos por prestar atención a Leopoldo Zea y a su búsqueda del lugar que correspondía a México en el mundo occidental. Como discípulo de Gaos, Zea se convirtió en el líder de un proyecto dedicado a la historia de las ideas en América. Consideraba que la historia de las ideas era una mezcla de historia y filosofía, una perspectiva inspirada por Ortega cuyas raíces podrían encontrarse en el pensamiento germánico, en Dilthey y en Hegel. Todo sistema histórico está condicionado históricamente. Las verdades filosóficas nunca son eternas; sólo circunstanciales. "Valen de una manera absoluta", escribió Zea, pero sólo "para una circunstancia dada".[15] En última instancia, la historia debe hablarnos de la condición humana, del hombre que, según Ortega, no tiene naturaleza sino sólo historia. El corolario de esta "historicidad" en la filosofía es, por consiguiente, el compromiso total del historiador-filósofo con el pasado que está estudiando. Partiendo de que el pasado es parte integral de nuestro presente, Leopoldo Zea y Edmundo O'Gorman rechazaron categóricamente el esfuerzo del historiador por ser "objetivo" o "científico". Si el historiador desprende el pasado

[15] Véase Zea, *El positivismo* (1968), pp. 22-23; Ortega y Gasset, *Concord and Liberty,* p. 128.

del presente, lo convierte en algo muerto e insignificante.[16] En consecuencia, para Zea, el historiador de las ideas podría señalar el camino a una tarea urgente; es decir, la de alcanzar la *toma de conciencia* mexicana (o latinoamericana) o la propia realización a través de la historia.

Al aplicar estos presupuestos historicistas a México, Leopoldo Zea abordó un problema perenne al que se han enfrentado los intelectuales latinoamericanos: cómo se podría modernizar la nación sin perder su identidad cultural. En el caso de Zea, este problema conduce a dos tendencias en conflicto en su obra de las décadas de 1940 y 1950. Por un lado, habla como un liberal mexicano, interpretando la historia de México y, más ampliamente, la de América Latina, como un esfuerzo progresivo de "emancipación mental" de las instituciones, de la sociedad y de los valores del régimen colonial español. Por otro lado, andaba en busca de la peculiaridad cultural de México y, en ese sentido, estaba en rebeldía contra el liberalismo y la filosofía ilustrada de la historia. Ambas [corrientes], argumentaba, relegaron a los pueblos no "progresistas" y racialmente no europeos al "margen" de la historia, al margen de la humanidad misma.

La postura liberal de Zea puede verse en su primer trabajo, un estudio de dos volúmenes (1943-1944) sobre el positivismo en México. En esa obra, Zea intentó demostrar las características específicamente mexicanas del positivismo: su aspecto "circunstancial". En concreto, el positivismo había sido la filosofía de la burguesía mexicana, para la cual éste llegó a ser una herramienta para abolir "viejos hábitos y costumbres que la Colonia había impuesto" o para alcanzar su "emancipación mental".[17] En este sentido, el positivismo se había constituido sobre un liberalismo anterior. Sin embargo, el positivismo fracasó porque fue usado también como una filosofía de orden, como una justificación

[16] Breves afirmaciones de esta postura, manifestadas por O'Gorman y Luis Villoro, se encuentran en Lewis y McGann (eds.), *The New World,* pp. 173-182 y 200-204. Véase también Phelan, "México y lo mexicano", pp. 309-318. Para una crítica del método histórico de Zea, véase Hale, "The History of Ideas", pp. 59-70 [en esta edición, "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea"].

[17] Zea, *El positivismo*, p. 38.

para sostener los privilegios sociales y como un medio de acercamiento entre la burguesía y sus antiguos enemigos, la Iglesia y el ejército. El fracaso de la burguesía se confirmó nuevamente con el hecho de que, durante el tiempo de Porfirio Díaz, ésta se convirtió en prisionera de la gran burguesía occidental.

La Revolución de 1910, según argumentaba Zea una década más tarde, había sentado las "bases para realizar los fracasados ideales de la burguesía porfirista".[18] La Revolución creó una "auténtica burguesía nacional" que pudo organizar la producción económica para servir a los intereses nacionales y no a los extranjeros. La Revolución produjo también un "espíritu mestizo", una noción que, nuevamente, Zea encuentra ya en el siglo XIX. En *El Occidente y la conciencia de México* (1953), Zea mostró la lucha por la emancipación mental, entendida como la oposición entre los "mestizos liberales" y los "criollos conservadores". Hablaba entonces de los ideales de los mestizos, del liberalismo y del progreso social, que desde 1940, finalmente, estaban dando frutos. Los lugares más remotos de la nación estaban siendo invadidos por esa "febril actividad mestiza" de transformación económica, y los hábitos tradicionales y las formas de vida, reminiscencias de la Colonia, estaban desapareciendo. Así pues, el mestizaje significaba para él, no sólo la modernización cultural sino también la modernización económica.

Junto a esa lucha de México por la modernidad, en la perspectiva de Zea, se encontraba la búsqueda de su identidad cultural: "la pregunta del ser mexicano –afirmaba– no es sino un preguntar por la justificación filosófica o racional de ese nuestro permanente empeño en mantenernos como individuos culturales".[19] De este modo, Zea representó a la "auténtica" Revolución mexicana como un masivo levantamiento indígena, libre de la influencia de ideas importadas de Europa: "Por primera vez –dice Zea– el mundo occidental y su cultura fue puesto entre paréntesis". En adelante, "no debemos adaptar determinados valores [occidentales] a la realidad propia de México, sino abstraer de

[18] ZEA, *El Occidente*, p. 72.

[19] [ZEA, *El Occidente,* p. 15]. Zea, *Filosofía como compromiso*.

esta realidad los valores que le sean peculiares". Si la Revolución fue, en esencia, una respuesta indígena a Occidente, ¿cuáles eran, entonces, esos valores mexicanos? En *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Zea evocó la pesadilla de la sociedad occidental contemporánea en la que los individuos eran meros engranes de un orden tecnológico y burocrático. En contraste, decía, subsiste el "casi primitivo" mundo mexicano de las relaciones personales y familiares, donde el *amiguismo* suaviza la dureza del impersonal mundo contemporáneo. En pocas palabras, la sociedad mexicana, por todos sus defectos, "puede dar origen a un tipo de comunidad verdaderamente humana", en oposición al "maquinismo" racionalista del Occidente contemporáneo.[20] En este tenor, Zea escribió una notable reseña en elogio del libro de Frank Tannebaum, *The Struggle for Peace and Bread* (1950), que había provocado furor entre los modernizadores industriales de México. Obviamente, Zea simpatizaba con la interpretación de Tannenbaum de que la Revolución no había sido inspirada ideológicamente por la masa rural, y de que era necesaria una "filosofía de las cosas pequeñas" en la política económica.[21]

Como puede verse, Norteamérica tuvo un fuerte efecto en el conflicto interno del pensamiento de Leopoldo Zea, dividido entre la modernización y la identidad cultural. En las décadas de 1940 y 1950 su caracterización de Estados Unidos era ambivalente. En 1949 pudo escribir sobre "La interpenetración de las culturas ibero y norteamericana" o hablar de dos norteaméricas: una repudiada y otra admirada por los mexicanos.[22] Al acabar la década de 1950, Estados Unidos ya representaba para Zea las características negativas del Occidente en ese momento de la historia. En *América en la historia* (1957) interpretó

[20] Zea, *Conciencia y posibilidad*, pp. 100-104.

[21] Zea, "Notas a un libro", pp. 183-187. Cosío Villegas también reseñó favorablemente el libro de Tannenbaum. Los otros comentaristas fueron hostiles. El volumen [de la revista en que se publicó el artículo de Zea] incluía una versión española del trabajo [de Tannenbaum].

[22] Véase Zea, "The Interpenetration of the Ibero-American and North-American Cultures" (1948-1949), pp. 538-544; "Norteamérica en la conciencia latinoamericana", pp. 82-83 (una plática en 1947, al cumplirse el centenario de la guerra con los Estados Unidos).

el liberalismo del siglo XIX como una filosofía de expansión capitalista que daba sustento al imperialista "destino manifiesto". Estados Unidos, decía Zea, ostenta una modernidad "simplista", que incluso ha relegado a Europa al estado marginal, atribuido en principio al mundo hispánico.[23] A pesar del creciente antagonismo de Zea hacia los Estados Unidos, prevaleció una consideración ambivalente, pues parece que su antagonismo no era tanto a los valores norteamericanos *per se*, como al imperialismo norteamericano que evitaba la realización de otros pueblos. En síntesis, en la búsqueda de Zea por modernizar sin sacrificar la identidad cultural, el lugar de Estados Unidos fue especialmente problemático debido a que la modernidad inevitablemente conllevaba un sello norteamericano.

Finalmente, prestemos atención a Edmundo O'Gorman y a lo que él llamó la "gran dicotomía americana". Aunque Zea y O'Gorman se inspiraron en la filosofía historicista de España y Alemania, las obras de los dos fueron muy distintas. Mientras Zea era discípulo directo de José Gaos y más filósofo que historiador, O'Gorman siempre se consideró un historiador, ante todo. Tras estudiar en la Escuela Libre de Derecho, O'Gorman pasó diez años ejerciendo la abogacía hasta que dejó abruptamente el oficio en 1937, para ocupar un puesto como subdirector del Archivo General de la Nación. Al mismo tiempo, realizó estudios de historia y de filosofía, y desde 1952 hasta su muerte en 1995 fue un profesor reverenciado en la Universidad Nacional Autónoma de México.[24]

O'Gorman es principalmente conocido, sobre todo en el extranjero, por sus varias obras sobre el concepto y significado de América, y como editor e intérprete de numerosos documentos de la temprana era colonial. Combatió la noción de que América había sido "descubierta"

[23] Véase ZEA, *América en la historia,* pp. 160-161, 169. Este trabajo revela una nueva apreciación de la España liberal y del ideal bolivariano de solidaridad entre los pueblos hispanoamericanos.

[24] Esta sección del artículo procede de mi manuscrito, aún no publicado, "Edmundo O'Gorman and National History" (1999) [véase en esta edición "Edmundo O'Gorman y la historia nacional"].

y desarrolló, en su lugar, el concepto de "invención". El significado de América, en su opinión, residía en considerar su aparición "como el resultado de una invención del pensamiento occidental y no ya como el de un descubrimiento meramente físico, realizado, además, por casualidad". Al igual que Daniel Cosío Villegas, O'Gorman era tan mexicano de corazón como cosmopolita; pero él fue cosmopolita en un peculiar sentido americano y angloamericano. Debido a sus raíces anglo-irlandesas, era perfectamente bilingüe, y estableció un buen contacto con Estados Unidos, donde frecuentemente fue conferencista y profesor visitante. Por sí mismo, tradujo al inglés *La invención de América* (1958)[25] y varios ensayos posteriores, así como numerosos e importantes trabajos angloamericanos al español. Se distinguió de otros intelectuales mexicanos porque su interés cosmopolita, sus viajes y, si se quiere, su mirada global rara vez incluyeron a la Europa continental moderna, a pesar del hecho de que su orientación intelectual había recibido una fuerte influencia del pensamiento español y alemán.

O'Gorman argumentaba que su obra constituía una historia "ontológica", es decir, una historia que describía cómo había acontecido el pasado, "considerado como una forma de vida". La historia era, pues, en último término, "conocimiento del ser del hombre", pero no del "ser" en un sentido absoluto o metafísico, sino en el de vida, siempre cambiante y consciente de que es vida. Al igual que Zea, postuló el compromiso total del historiador con el pasado que estudia. Su búsqueda en el pasado es por una verdad que "lo contenga y lo comprometa enteramente". O'Gorman coincidía con Zea en que el historiador no podía ser imparcial, distante ni objetivo.[26]

Aparte de sus trabajos *americanistas*, O'Gorman es bien conocido en México (aunque menos en el extranjero) por sus ensayos de historia nacional. Éstos se publicaron a lo largo de tres décadas, comenzando con su estudio sobre fray Servando Teresa de Mier (1945) y culminando

[25] O'Gorman, *The Invention of America.*

[26] Sobre la filosofía de la historia de O'Gorman, véase la nota 16 de este artículo. También O'Gorman, *Crisis y porvenir*; e "Historia y vida", pp. 121-151.

con su *México. El trauma de su historia* (1977). La mayor fuente directa para la interpretación de O'Gorman de la historia nacional vino de sus propios grandes trabajos *americanistas*. En efecto, sus "meditaciones" sobre el periodo que siguió a la independencia se desarrollaron naturalmente y de hecho fueron una extensión de sus conclusiones sobre la naturaleza y el significado del Nuevo Mundo. Estas conclusiones siempre enfatizaron la dicotomía cultural e histórica entre la América inglesa y la española; es decir, la experiencia radicalmente distinta de Europa en las dos Américas. O'Gorman relata, de manera explícita, que *México. El trauma de su historia* fue concebido inicialmente como un epílogo pequeño a la segunda edición (1977) de *La invención de América*, y que finalmente se convenció de que el tema requería la extensión de un estudio independiente. En ambas Américas, escribió, se produjo el resultado de haber deseado establecer "la nueva Europa" en este hemisferio; pero un resultado fue muy distinto del otro. En Hispanoamérica, el esfuerzo fue "prolongar la vigencia de un proyecto ya actualizado"; en la América anglosajona, el "de actualizar un proyecto de vida en potencia". Así comenzó "la gran dicotomía americana".[27]

El tema más persistente en los ensayos de O'Gorman fue la persecución de utopías políticas irrealizables y en conflicto. En 1945 identificó dos corrientes poderosas en la Revolución de Independencia, representadas por las ideas de fray Servando Teresa de Mier: la primera era un sincero pero ingenuo "anhelo de borrar para siempre el pasado colonial", y la segunda un firme deseo de "ponerse al día, de sumarse de un salto audaz a la trayectoria ascendente de los pueblos anglosajones".[28] En sus ensayos realizados durante los centenarios del Plan de Ayutla (1954) y la victoria de la República (1967), O'Gorman interpretó el conflicto ideológico de mediados de siglo como la enraizada persecución de dos utopías en conflicto: la república liberal contra la monarquía conservadora. Ninguna de estas utopías nos parece extraña, afirmaba; ambas "nos pertenecen en el pasado entrañable", y el intento por realizar am-

[27] O'Gorman, *México. El trauma*, pp. 8-10.

[28] O'Gorman, "Prólogo" a su edición de Mier, *Fray Servando,* p. xxxv.

bas constituye un "subterráneo forcejeo ontológico, cuya razón de ser hunde las raíces en la diferente constitución originaria entre las dos Américas".[29] Aún más, la república liberal y la monarquía conservadora le parecían "conceptos antitéticos irreductibles", uno tomado de la tradición hispánica y otro copiado de Estados Unidos. O'Gorman llegó a ver incluso la monarquía como "una posibilidad auténtica de ser nacional; pero una posibilidad históricamente irrealizable". Así, el proyecto liberal tenía que prevalecer.

Finalmente, en su ensayo más provocativo y tal vez más pesimista, *México. El trauma de su historia*, O'Gorman añadió una dimensión económica a su caracterización de la persecución de utopías. En efecto, consideró que se había desarrollado un gran debate "en torno al problema de la identidad histórica de la nación mexicana". Los liberales habían intentado primero imitar las instituciones políticas y el sistema económico de los Estados Unidos, mientras preservaban elementos de la herencia colonial. Los conservadores, por su parte, habían buscado primordialmente la supervivencia del sistema social y de los valores del pasado colonial, y en segundo lugar, alcanzar la prosperidad económica de Estados Unidos. Ambos esfuerzos eran internamente contradictorios y, externamente, se convirtieron en bases de conflicto perpetuo. Un tema menos desarrollado en la obra de O'Gorman es la era de Porfirio Díaz, entendida como síntesis, como proyecto que logró sobrepasar el conflicto de mediados de siglo. Para O'Gorman, mediante el "cientificismo positivista" y sus promesas de desarrollo económico, el régimen de Díaz había conseguido hacer una apertura a través de la cual "la modernidad penetraba por fin el círculo mágico creado por el esencialismo ontológico tradicional".[30]

Desafortunadamente, a los ojos de O'Gorman, la Revolución revivió el conflicto liberal conservador de mediados de siglo al representar

[29] O'Gorman, "Precedentes y sentido de la Revolución de Ayutla"; y *La supervivencia política*, p. 13. Este ensayo apareció primero en *A cien años del triunfo de la República*, con el título "El triunfo de la República en el horizonte de la historia". Véase la manera en que O'Gorman justifica el cambio de título en *La supervivencia política*, p. xi.

[30] O'Gorman, *México. El trauma*, p. 90.

al Porfiriato como conservador y retrógrado, cuando en realidad el régimen había extinguido aquel conflicto. A pesar de las pretensiones del proyecto revolucionario, la contienda interna entre modernidad (representada por Estados Unidos) y tradición (representada por la herencia española) seguía sin resolverse. De esta manera, la obsesión de O'Gorman con la división cultural entre las dos Américas y su insistencia en que el liberalismo era un mero intento de imitar a Estados Unidos distorsionó su interpretación de la historia nacional, y al mismo tiempo reveló otro aspecto de la preocupación de los intelectuales mexicanos con la "americanización".

Para los intelectuales mexicanos del siglo XX fue imposible interpretar la historia y la cultura de su nación, particularmente en un periodo de intenso nacionalismo, sin encarar el problema impuesto por la riqueza, el poder y la inevitable influencia de Estados Unidos. Cada uno de los cuatro *pensadores* cuyas ideas hemos examinado tenían una orientación global y, por lo tanto, tuvieron contacto estrecho con Norteamérica, personal y/o intelectualmente. Ninguno de ellos era un nacionalista de mirada cerrada o antiimperialista, y sería un error adjudicarles una visión simplista de Estados Unidas o basada en lugares comunes. Cada uno fue ambivalente; atrapados entre la admiración y el rechazo, reconocían que Estados Unidos era en muchos sentidos una sociedad modélica y que, además, tenía el poder para imponer su cultura fuera de sus fronteras.

Es importante notar que los cuatro intelectuales vivieron y escribieron dentro del amplio consenso ideológico que emergió en el México posrevolucionario. Así como el liberalismo se convirtió en mito unificador después de 1920. Emilio Rabasa, aunque fue un científico de la última fase del Porfiriato, asociado brevemente con el contrarrevolucionario Huerta y exiliado en Estados Unidos por siete años, fue capaz de regresar y asumir nuevamente su papel como una respetable autoridad jurídica y como administrador de una escuela de derecho alternativa. Rabasa se reconcilió con el régimen posrevolucionario y sus descendentes mantuvieron, y todavía mantienen, altos cargos de gobierno. Daniel Cosío Villegas, a pesar de su aguda crítica a las prioridades del gobierno

en los años cuarenta –una crítica que mantuvo hasta su muerte–, actuó siempre guiado por el deseo de "hacer algo" por el nuevo México. El filósofo académico Leopoldo Zea colaboró con la administración de Luis Echeverría en la Secretaría de Relaciones Exteriores. Edmundo O'Gorman fue capaz de atacar sin cortapisas el mito oficial liberal, en sus ensayos del Centenario, al enfatizar el significado del conservadurismo, de la monarquía y del Porfiriato. Así pues, los cuatro abordaron el problema de la "americanización" desde una posición que estaba firmemente apoyada en el proyecto nacional, puesto en marcha en los años posrevolucionarios; una posición que era prácticamente única en América Latina.[31]

Las preocupaciones de Rabasa, Cosío Villegas, Zea y O'Gorman continúan resonando, a pesar del cambio en las filosofías y métodos intelectuales. La ambivalencia de Rabasa respecto de los elementos del sistema del *common-law* norteamericano, y en particular del poder de la Suprema Corte, todavía parece estar arraigada en el sistema legal mexicano. Las advertencias de Cosío sobre la influencia cultural de Estados Unidos, combinada con la acogida que dio al liberalismo norteamericano prevalece hoy en día. Aunque el historicismo filosófico que guió a Zea y a O'Gorman se ha desvanecido en el medio intelectual, las preocupaciones de estos autores con el problema de la modernización sin sacrificar la identidad cultural está más vivo que nunca en esta era del Tratado de Libre Comercio.[32]

No obstante, los cambios en las experiencias y carreras de los intelectuales mexicanos han dado una dimensión nueva e impredecible a la vinculación entre la "globalización" y la "americanización". Un creciente número de intelectuales mexicanos globalmente orientados está

[31] Por ejemplo, el historiador liberal argentino, José Luis Romero, manifestaba su sorpresa por no entender cómo Cosío Villegas no había sido encarcelado en 1947 por publicar "La crisis de México". Véase Krauze, *Daniel Cosío*, p. 238.

[32] El estudio reciente de Lomnitz-Adler, *Exits from the Labyrint* (1992) comienza con una referencia a la preocupación de O'Gorman con el dilema de identidad (modernización-cultura). Véase también Reyes Heroles, "El pensamiento de O'Gorman sigue vivo", pp. 1-10.

ingresando a las filas de la academia norteamericana, y no sólo como visitantes temporales como en los días de Cosío Villegas y de O'Gorman. Más aún, vemos un incremento en la crítica de la política y de la cultura mexicanas por parte de mexicanos residentes en Estados Unidos, es decir, fuera del ámbito nacional. Podemos detectar, incluso, un cambio más sorprendente en comparación con las décadas anteriores; esto es, el fenómeno de los intercambios polémicos entre intelectuales mexicanos en Estados Unidos e intelectuales enraizados en México.[33] Aunque las preocupaciones de los viejos intelectuales todavía tienen relevancia en el México contemporáneo, estos cambios recientes en un entorno más globalizado apuntan a una nueva y problemática relación intelectual entre Estados Unidos y México.

[33] Véase, por ejemplo, LOMNITZ-ADLER, "An Intellectual's Stock". A este artículo siguió un intercambio de ideas entre Claudio Lomnitz-Adler y Enrique Krauze, que apareció en *Milenio*, 18 y 25 de mayo, y 1 de junio de 1998. Agradezco a Eric Van Young por haber llamado mi atención sobre este material.

Quinta parte

SELECCIÓN DE RESEÑAS

La intervención francesa y el imperio de Maximiliano. Cien años después, 1862-1962, editado por Arturo Arnáiz y Freg y Claude Bataillon, México, Asociación Mexicana de Historiadores, Instituto Francés de América Latina, 217 pp.[1]

Estos interesantes ensayos de quince distinguidos investigadores (trece mexicanos y dos franceses) fueron presentados originalmente como ponencias en las "mesas redondas" del *Instituto Français d'Amérique Latine* en 1962. El libro cumple con ser un tributo especial a François Chevalier, con motivo de su despedida, después de haber dirigido el instituto por más de una década, periodo en el que organizó las mesas redondas y estimuló, en general, el estudio histórico en México.

Los ensayos, la mayoría pequeños y sin aparato crítico, varían considerablemente en temática y forma de aproximación. El grupo más amplio trata, sobre todo, aspectos sociales y culturales de la Intervención francesa y de la influencia francesa en México. A través de ellos se hace evidente la cercana afinidad cultural entre Francia y México, y varios de los colaboradores son abiertamente francófilos. El más sugerente de estos ensayos culturales es la discusión propuesta por Mauricio Gómez Mayorga acerca de la gran influencia en la arquitectura y en el urbanismo mexicano. En lo que respecta a la ciudad de México, este autor asegura que "los años de la Reforma y del Imperio vienen siendo los mismos" (p. 188), pues fueron Juárez y sobre todo Díaz quienes se encargaron de completar el planeamiento urbano parisino de Maximiliano. Así, Gómez Mayorga sugiere que la continuidad artística se fortaleció, en vez de romperse con el conflicto político de 1854-1867. Otros

[1] [Publicada en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 47, n. 3 (agosto de 1967), pp. 419-420. La traducción de las reseñas es de Gabriel Torres Puga].

ensayos tratan temas tales como la legislación liberal de Maximiliano, "la recuperación del orgullo mexicano" en 1862, la bibliografía política de la intervención y el restablecimiento de las relaciones francomexicanas después de 1867.

La brillante contribución "*Consevateurs et liberaux aux Mexique*" es del propio François Chevallier. Ella completa dos artículos más tempranos sobre el periodo de la preindependencia y la revuelta de Zapata. Estos tres trabajos pioneros forman la base de lo que muy probablemente se convertirá en un gran estudio sobre la sociología del conflicto político en el México moderno. En este artículo, en particular, Chevalier se preocupa por identificar el contexto social y geográfico de las facciones políticas entre 1821 y 1867. Por ejemplo, descubre que los conservadores procedían de manufactureros textiles españoles y de indios caciques (que reaccionaban contra los ataques liberales sobre la propiedad comunal), tanto como de la iglesia y del ejército. Por otro lado, Chevalier distingue a los liberales "clásicos" de los que se adhirieron a "tendencias a las que podríamos considerar sociales o preagraristas" [*tendances que'on pourrait qualifier de sociales ou préagraristes*] (p. 19). Los últimos eran, en su mayoría, abogados de las provincias; pero también había entre ellos propietarios de tierra que pudieron sacar provecho de las reformas liberales. Los últimos eran más variados en su contexto. El ensayo de Chevalier es amplio y sugerente, y no pretende llegar a conclusiones definitivas.

Debe notarse que Chevalier tiende a menospreciar el papel de las ideas en el México del siglo XIX. Si bien formula numerosas sugerencias valiosas sobre preguntas ideológicas, su presupuesto básico es que el sustrato económico y social de lo político es más fundamental que las ideas. Al comienzo, afirma que: "los principios y las ideas que ellos [liberales y conservadores] reivindicaron, sumamente inspiradas por Europa y Estados Unidos son bien conocidas" ["*les principes et les idées dont ils se réclamaient, en grande partie inspirés de l'Europe et des Etats-Unis, sont assez bien connus*"] (p. 9) Técnicamente, es cierto. Pero si uno va más allá de las afirmaciones generales sobre los origenes intelectuales e intenta aislar a las corrientes particulares que influyeron a México y por qué, entonces el asunto se vuelve más oscuro. Es insuficiente y

erróneo decir, por ejemplo, que los abogados liberales eran, en su mayoría, "admiradores de los enciclopedistas, de Rousseau, de Adam Smith y de sus seguidores en el siglo XIX, sobre todo de Benjamín Constant" ["*admirateurs des Encyclopédistes, de Rousseau, d'Adam Smith et de leurs continuateurs du XIXe siècle, (notamment Benjamín Constant)"*] (p. 20). Para citar un ejemplo, los promotores de Constant en México compartieron con su mentor una fuerte hostilidad a Rousseau, un hecho que podría explicar mucho en las políticas constitucionales de México.

Un peligro inherente a la aproximación de Chevalier, es el hecho de que (quizá sin darse cuenta) pueda subestimar el significado contemporáneo del liberalismo "clásico" como si éste fuera doctrinario y aparentemente alejado de la realidad socioeconómica. En este punto, uno percibe un énfasis especial en las manifestaciones pre-agraristas –las precursoras de la revolución del siglo XX– a pesar de que Chevalier admite, que fueron marginales en su tiempo. En suma, un análisis crítico de las ideas debe ser sopesado equilibradamente con la sociología si queremos entender propiamente el conflicto político del siglo XIX.

Life in Mexico. The Letters of Fanny Calderón de la Barca, editado por Howard T. Fisher y Marion Hall Fisher, Garden City, Doubleday and Company, 1966, XXIX + 834 pp.[2]

Esta edición definitiva del mejor relato de viajes en América Latina es, desde cualquier punto de vista, una obra excepcional. El texto se sustenta en 250 páginas de notas elaboradas, apéndices, introducción y un invaluable índice analítico. La especialidad de los Fisher son las imágenes, y las trescientas y tantas ilustraciones del libro revelan su pericia. Entre ellas figuran dibujos contemporáneos muy bien elegidos, procedentes de numerosas fuentes incorporadas al texto, una veintena de mapas de los viajes de la autora y unas ciento cincuenta láminas. En un lapso de veinticinco años los editores han vuelto a trazar cada paso de Fanny Calderón, registrando meticulosamente en notas y fotografías el estado actual de los lugares que ella describió. En suma, los editores han producido un volumen que, con excepción de su peso, deberá deleitar a cualquier viajero perspicaz o mexicanista.

Los editores, que se encuentran preparando una biografía de Madame Calderón, son los primeros en usar una cantidad de sus manuscritos y pertenencias de interés, particularmente dos volúmenes de sus diarios ininterrumpidos en los cuales se basó la edición de 1842 de la *Vida en México*. El texto original ha sido inteligentemente aumentado con la interpolación de nuevo material extraído de los diarios y presentado en negritas tipográficas. A partir de este nuevo material, los editores han llenado los nombres que habían quedado antes en blanco, y han discutido a estos personajes en notas. Con nueva evidencia, los Fisher

[2] [Publicada en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 47, n. 4 (noviembre de 1967), pp. 581-583].

han sido capaces de superar a Felipe Teixidor, cuya traducción anotada en dos volúmenes del trabajo (México, 1959) es reconocida por ellos como un punto de referencia obligado.

Las adiciones tomadas de los diarios hacen crecer el texto una quinta parte. Afectan principalmente al primer tercio de la relación y aparecen sólo de forma esporádica más adelante. Madame Calderón nunca tuvo miedo de plasmar sus ideas en la imprenta. Sin embargo, suprimió en el libro muchas de sus primeras impresiones, las más críticas y sabrosas. Ella podía decir, sin ninguna conmiseración, que la señora Alamán era "una de las mujeres más mojigatas de todo México" ["one of the most prudish women in all Mexico"] (p. 291); que el presidente [Anastasio] Bustamante parecía "un pequeño y viejo comerciante o doctor neoyorquino, gordo y barrigón" ["a little old New York merchant or doctor, fat and pursy"] (p. 107); que Madame Santa Anna "después de todo, parece una vieja y triste mucama, vestida para domingo" ["upon the whole looks like an old and unhappy chambermaid, *endimanchée*"]. Más significativo resulta el hecho de que, influida por la posición de su marido y por su creciente cercanía con el catolicismo y la vida hispánica, suprimiera muchas de sus primeras reacciones, protestantes y anglo sajonas, a la cultura mexicana. Por todos lados, las adiciones constituyen una vívida mejora, aunque no invalidan la versión tradicional.

Esta edición incrementa el valor de la obra para los académicos. Por ejemplo, tenemos ahora un retrato más preciso y colorido de la aristocracia mexicana, todavía con tonos vibrantes del virreinato, que recibió calurosamente al primer embajador de España y a su mujer en 1840. Fanny Calderón estableció relaciones íntimas con miembros de las familias principales, los Adalid (Sánchez de Tagle), los Vivanco (Cuevas), los Cortina (Gutiérrez de Estrada), los Fagoaga. Ellos le consiguieron su entrada a los conventos, la dejaron conocer sus muchas haciendas, sus misas privadas en el Sagrario, sus obras de caridad, sus días de campo en Tacubaya o en San Agustín de las Cuevas. Según ella, era muy difícil encontrar una persona ("con excepción de la presente raza de soldados creada por la revolución") ["except among the present race of soldiers raised by the revolution"] que no tuviera nostalgia por los días del vi-

rreinato (p. 475). Esta precisa y gran observadora, que había conocido bien a *su* Mora y a *su* Zavala, ¿podía haberse blindado completamente a los sentimientos liberales, anticlericales e hispanófobos? ¿O será tal vez que éstos eran más débiles de lo que hemos supuesto –al menos en la ciudad de México– antes de la guerra con los Estados Unidos? Parece inevitable concluir que esa vigorosa elite que Madame Calderón describe debió ser algo más que un simple "residuo" en el México del siglo XIX.

Michael P. Costeloe, *Church Wealth in Mexico: A Study of the 'Juzgado de Capellanías" in the Archbishopric of Mexico 1800-1856*, Nueva York, Cambridge University Press, 1967 (Cambridge Latin American Studies, 2), 138 p.[3]

La riqueza de la Iglesia ha sido uno de los grandes problemas del siglo XIX que se han estudiado menos. Esta pequeña y pionera monografía, que complementa varios artículos recientes del autor, ofrece una interesante aproximación a un aspecto vital del asunto. La obra de Costeloe es fundamentalmente archivística y se basa, sobre todo, en registros eclesiásticos que no habían sido estudiados antes y que se encuentran en el Archivo General de la Nación. El Juzgado [de Capellanías] fue la principal institución bancaria de México hasta su abolición en 1861. Como oficina del arzobispado, el Juzgado cumplía, primordialmente, una función administrativa. Se encargaba de asegurar una modesta devolución de un 5% sobre las sumas donadas por particulares para establecer capellanías y obras pías. Esta devolución frecuentemente proporcionaba una anualidad perpetua a los descendientes del donante.

Tras una excelente introducción general, el libro trata en detalle, con numerosos e ilustrativos casos, la organización del Juzgado, su política de préstamos y el impacto político y económico de la inversión eclesiástica. Costeloe demuestra que el Juzgado ofrecía un servicio único y esencial al dar asistencia financiera en términos sencillos a particulares y a instituciones que podían colocar sus bienes raíces como garantía. Este servicio continuó hasta 1861, a pesar de la creciente ineficiencia administrativa causada por la amplitud de las actividades del Juzgado y

[3] [Publicada en *The American Historical Review*, vol. 74, n. 1 (octubre de 1968), pp. 340-341].

por la agitación económica de la primera mitad del siglo XIX. Dado que el Juzgado exigía que los préstamos fueran asegurados con bienes raíces, "la Iglesia ejercía un control dominante y casi absoluto sobre la tierra dentro del arzobispado y, de hecho, en el país" ["the Church exercised a dominant and almost complete control of the land within the archbishopric, an indeed, the country"].

Costeloe critica con detenimiento la visión liberal clásica sobre los efectos nocivos de la inversión clerical, tal como lo expresó José María Luis Mora en 1836. Mora, al igual que los reformistas de 1850 que lo siguieron, exageraba la responsabilidad de la Iglesia en la depresión agrícola de los primeros años de vida independiente. Si los herederos de hipotecas coloniales tuvieron dificultad para pagar sus deudas a la Iglesia, esto se debió principalmente a la inestabilidad de los tiempos, más que a la política de préstamos de la Iglesia, que era indulgente y no se movía con fines de lucro. A pesar de su crítica a las distorsiones partidistas de los liberales, Costeloe parece aceptar su argumento básico: es decir, que el monopolio del crédito ejercido por la Iglesia, así como el control de la tierra eran perjudiciales al desarrollo económico y debían ser eliminados. Los hallazgos de Costeloe apuntan, entre otras cosas, a la necesidad de investigar más las bases socioeconómicas del conflicto entre liberales y conservadores. Dado que muchos de los propietarios del país estaban atados económicamente a la Iglesia, ¿podrían haber tenido una inclinación a apoyar, tácita o abiertamente, a la institución? ¿O podrían haberla atacado con la esperanza de que sus deudas desaparecieran? ¿O es que estos motivos se cancelaban el uno al otro? Tal anulación podría fortalecer la interpretación, como lo hacen otras sugerencias de Costeloe, de que la Reforma de mediados de siglo fue un movimiento esencialmente ideológico, más que socioeconómico.

Justo Sierra, *The Political Evolution of the Mexican People*, notas y nueva introducción de Edmundo O'Gorman, trad. de Charles Ramsdell, Austin, University of Texas Press, 1969.[4]

Ningún proyecto puede hacer más para adelantar la enseñanza de la historia latinoamericana que una cuidadosa traducción al inglés de las obras esenciales. Hubiéramos querido aplaudir, pues, la aparición en inglés de un importante documento del Porfiriato tardío (1900-1902): una historia de México en un solo volumen, todavía no superado. Por desgracia, la edición es decepcionante. La traducción es técnicamente adecuada, y la prosa complicada de Sierra ha sido convertida en un inglés legible. Sin embargo, el manuscrito debió ser editado con el cuidado minucioso de un especialista. Uno se sobresalta, por ejemplo, con la traducción de *puros* como "los que eran puros" ("the pure ones") juntas como "committees", Patronato como "Patronate" o "desamortizar" como "deliver". El escritor liberal, Zarco, es "Antonio" en una parte y "Manuel" en otra, pero nunca "Francisco".

Mucho más grave es el hecho de que el traductor haya resumido el trabajo de Sierra en un diez por ciento aproximadamente. El lector no tiene noticia de esto, ni parece haber un criterio sistemático para tal mutilación, fuera de que tiene lugar en cada párrafo y de que ésta crece conforme avanza el libro. La parte final tiene una reducción de un tercio aproximadamente. Algunas veces sólo se omiten detalles, pero en otras perdemos partes significativas de momentos interpretativos, como los juicios de Sierra sobre Alamán (pp. 200, 252) o su escepticismo acerca de las virtudes de las constituciones (p. 217) o su crítica a la

[4] [Publicada en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 50, n. 1 (febrero de 1970), pp. 154-156].

"filosofía especulativa" de los reformadores (p. 276). ¿Por qué los estudiantes no deben tener acceso a las sutilezas del pensamiento de Sierra si van a estar expuestos a la totalidad de su libro? Si cortar es tan esencial, ¿por qué no omitir una sección entera y hacer al lector la advertencia correspondiente?

Estos defectos de la edición inglesa son lamentables, puesto que la Historia de Sierra es una obra brillante, llena de agudezas interpretativas. Justo Sierra tenía un notable estilo, y a la calidad literaria del libro (eventualmente conseguida en la traducción) se debió mucho de su permanente popularidad. Sierra tenía buen ojo para el drama en la historia y especialmente para la ironía. Sus reflexiones sobre la Guerra con Estados Unidos (p. 247) y sobre las contradicciones de la Intervención Francesa y el Imperio (p. 328) se cuentan entre los mejores pasajes irónicos de la historiografía.

La interpretación de Sierra sobre el proceso político del siglo XIX, que ocupa más de medio libro, sigue ejerciendo influencia (por ejemplo, en los escritos de Leopoldo Zea) a pesar de su perspectiva positivista y porfiriana. Sierra veía a la nación como un organismo social, y a la historia mexicana como el movimiento progresivo de ese organismo hacia su pleno desarrollo y toma de conciencia, sobrepasando y absorbiendo influencias externas, y siempre empeñado en encontrar su camino hacia la libertad. La capacidad de atracción de esta interpretación es muy evidente, pero debe notarse que Sierra era también un apologista del utilitarismo ilustrado. Como tal, sus ideas pueden estar más cerca de lo que normalmente se piensa, de algunas consideraciones políticas del México contemporáneo.

Josefina Vázquez, *Nacionalismo y educación en México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1970.[5]

Este notable libro es, simultáneamente, un estudio de un tema amplio y significativo y una monografía más acotada. En cinco periodos separados, y no siempre convencionales, de 1821 al presente, la autora ofrece un excelente recuento del pensamiento educativo y de la política educativa en México, seguido de un acercamiento cercano a la historia de la enseñanza a partir del análisis de libros de texto. El nacionalismo es el tema general del estudio, y el tratamiento más específico de la *historia patria* ofrece una novedosa visión de este fenómeno proteico. La autora considera que la cohesión social y la superación de los conflictos ideológicos fueron un objetivo importante y positivo de las recientes políticas educativas; no obstante, trata el asunto de manera crítica y desapasionada, evitando los muy frecuentes clichés progresistas.

Su estudio proporciona pruebas nuevas e impresionantes de las analogías entre el Porfiriato tardío y el México posterior a 1940. Josefina Vázquez destaca la labor de ese "increíble grupo de pedagogos" que en los años siguientes a la Conferencia Nacional de Congresos sobre la Educación (1889-1891) buscó un sistema educativo uniforme y centralizado. Este sistema buscaba difundir una sola versión de la historia mexicana, haciendo hincapié en la evolución hacia una fusión social y hacia la paz. En consideración de la autora, la elaboración de un programa de libros textos gratuito y uniforme en 1959 fue la realización de un viejo sueño.

[5] [Publicada en *The American Historical Review*, vol. 76, n. 4 (octubre de 1971), pp. 1241-1242].

En cualquier caso, la parte más sustancial del estudio trata de la era revolucionaria. Si bien, en términos educativos, la ruptura con el antiguo régimen sobrevino en 1920, las miras conciliatorias de Justo Sierra prevalecieron en los libros de texto de historia hasta 1926. Entonces renació el viejo conflicto interpretativo hispanista-indigenista, y fue ampliado por las revisiones "socialistas" de los años treinta. Disminuyó después de 1940; pero tuvo su apogeo final cuando los huesos de Cortés, y después los de Cuauhtémoc, fueron descubiertos al final de esa década. A través de esta era, la autora ha puesto en la mesa temas que merecen mayor estudio.

En muchas partes del libro aparecen observaciones frescas sobre personajes familiares. A pesar del tratamiento algo fragmentario de la época anterior a la Reforma, Carlos María Bustamante destaca como un creador de mitos nacionales de gran importancia. La persistente influencia de Justo Sierra se hace más comprensible. Tenemos también una interpretación novedosa de Vasconcelos, de Manuel Gamio y de Samuel Ramos. En pocas palabras, este es un estudio maduro y atractivo, que debería estar disponible en inglés.

Leopoldo Zea, *Positivism in México,* trad. al inglés por Josephine H. Schulte, Austin, University of Texas Press, 1974.[6]

Este volumen presenta a los lectores de habla inglesa el estudio pionero de Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, publicado por primera vez en 1943 y al cual siguió, un año más tarde, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, que Zea considera la segunda parte de su obra sobre el positivismo. Dado que los dos volúmenes fueron realmente publicaciones seriadas de un mismo estudio –y que este hecho se evidenció más con la reedición íntegra en un solo volumen de 1968– es un hecho desafortunado el que la obra completa no aparezca en la edición inglesa. En varios aspectos, la verdadera fuerza del trabajo de Zea radica en la segunda parte. Por desgracia, el libro que reseñamos omite los prefacios reveladores de las ediciones de 1943 y de 1953, y su bibliografía es tomada de la edición de 1968, de modo que incluye varios elementos que sólo son relevantes a la segunda parte del original. La traducción es adecuada, pero muestra cierto descuido y carece de fineza. No obstante, el presente volumen ha sido mejorado por una nueva introducción de Zea en la cual responde a tres de sus críticos norteamericanos y también refuerza su argumento original, revistiéndolo con la terminología contemporánea, "dependencia", "neocolonialismo" y el papel de la burguesía como "intermediario".

Este libro, como muchos de los que pertenecen al género de la "historia de las ideas" en México es difícil de reseñar porque uno no sabe hasta dónde se le debe tratar como un estudio sustantivo del positivismo en México o como una temprana contribución de Zea a la filosofía

[6] [Publicada en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 55, n. 1 (febrero de 1976), pp. 124-126].

de *lo mexicano.* El interés primordial de Zea es claramente filosófico. En este sentido, nos advierte que no le interesa el positivismo como sistema *per se*, sino más bien su adaptación a las circunstancias mexicanas, de las cuales, a su vez, se convirtió en reflejo. Pero ya que el trabajo ha sido citado frecuentemente por los historiadores como si éste abordara de un modo ordinario (estándar) al positivismo mexicano, permítasenos examinarlo de ese modo, conscientes de que quizá estemos haciendo una injusticia al autor.

En esencia, Zea se concentra en las ideas de Gabino Barreda, el secretario de Educación de Benito Juárez que en 1867 introdujo el positivismo en México. El autor también dedica un apartado a las ideas de José María Luis Mora en los años treinta, y otras secciones del libro a unos cuantos ensayos de los seguidores de Barreda en los últimos años de la década de 1870 y algunos más tardíos de su hijo Horacio. Zea advierte que hubo dos aspectos principales en el positivismo en México: el educativo y el político. Probablemente la primera parte (de este volumen) pone énfasis en las ideas educativas y la segunda, en las ideas políticas. En realidad la organización del trabajo íntegro sigue un orden cronológico, más que temático, porque las principales controversias sobre educación a comienzos de la década de 1880 entre positivistas y krausistas o liberales, se discuten en la segunda parte.

Gabino Barreda intentó renovar la educación superior en consonancia con el sistema de Auguste Comte, lo que significaba exponer a todos los estudiantes pre-profesionales a un curriculum uniforme basado en la jerarquía comteana de las ciencias. La mayoría de los ensayos, reportes y discursos que analiza Zea tienen que ver con este esfuerzo o con su defensa frente a los ataques de los "viejos" liberales y católicos, que lo veían como contrario a la libertad de conciencia. En efecto, la discusión de Zea nos conduce a un tema central del periodo que siguió a la Reforma, la relación del nuevo positivismo con la herencia del liberalismo. El autor acierta al advertir un vínculo entre las teorías de doctrina liberal de Mora y el positivismo de Barreda y de sus seguidores. No obstante, la argumentación parece algo prejuiciada, y las aseveraciones de Mora suelen aparecer fuera de contexto porque el autor lo presenta como "pre-

cursor" del positivismo. La relación podría revertirse. El positivismo, como filosofía aplicada a la educación, junto con su aspecto político, o "política científica" como la llamaban los contemporáneos, fue una incrustación o un injerto en lo que en 1867 era la ideología liberal, dominante en la elite mexicana. Por ejemplo, la *Oración cívica* de Gabino Barreda fue en esencia un discurso septembrino en el molde del liberalismo clásico, con apenas unos cuantos breves pasajes que moldeaban la historia mexicana en las tres etapas de Comte, teológica, metafísica y positiva o científica. En realidad Zea nunca discute de frente la relación entre liberalismo y positivismo, aunque la insinúa frecuentemente.

El libro de Zea, como una historia profunda de las ideas, se ve ensombrecido por su método. El lector contemporáneo se sorprende de ver la abierta dependencia de Zea a la sociología del conocimiento, pues la aplica de manera algo burda a las ideas mexicanas (la edición en español de *Ideology and Utopia* de Manheim se publicó en México en 1941). El positivismo, argumenta Zea, floreció en México porque la burguesía, que buscaba orden político y económico después de la gran agitación de la Reforma, encontró en él una justificación conveniente de sus intereses. Barreda fue el portavoz de la burguesía, del modo en que Comte lo fue en Francia, y tal como lo fue Mora en una época anterior en México. Zea nunca define el término "burguesía", que toma de Justo Sierra. El libro carece de un análisis social, e incluso los detalles biográficos sobre Barreda y sus seguidores son escasos. Los historiadores pueden habeer sido atraídos por el libro debido a su simpatía instintiva por la sociología del conocimiento; pero un examen más detenido revela la ausencia del contexto social e institucional que debían conformar su piedra angular. El resultado anómalo es que, a través de las páginas de Zea, la difusa abstracción social llamada "burguesía" avanza de manera paralela a una serie de ideas autónomas y sin cuerpo. La clase social y las ideas no llegan a intersectar.

Más aún, la documentación sobre la que se basa el estudio es notablemente rala, y no siempre se emplea de manera crítica. Por ejemplo, la última sección del libro se basa en la defensa que hizo Horacio Barreda de las ideas de su padre, como si estas últimas no estuvieran en conflicto

con los principios liberales y constitucionales. ¿Utiliza Zea estos dos ensayos de 1908-1909 como fuentes secundarias para reforzar su propia interpretación sobre Gabino Barreda, o como fuentes primarias que tal vez reflejen una evolución dentro de las propias teorías positivistas? El lector termina confundido.

Es muy fácil descubrir defectos en una obra pionera publicada hace más de 30 años, y más en una cuyo autor rechaza los presupuestos y la metodología que practican la mayoría de los historiadores del mundo occidental. De manera significativa, el libro abrió el estudio de las ideas en un periodo completamente negado; puso los documentos (aunque fueran pocos) ante el lector; y llamó la atención sobre ciertos temas fundamentales. Además de la relación entre el positivismo y el liberalismo en la primera parte, uno podría citar, en la segunda parte, el énfasis que Zea pone en el vínculo entre las ideas del grupo de *La Libertad* de Justo Sierra, en 1878, y las de los científicos de 1892-1893. Sin embargo, para encontrar la importancia duradera del libro, debemos volver a la intención principal del autor y a los presupuestos que en ella subyacen.

Luis González y González, *Invitación a la microhistoria*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973 (SepSetentas).[7]

La historia local, o lo que su principal practicante en México llama *microhistoria*, es uno de los campos más fructíferos y atractivos para la investigación actual en el mundo atlántico. Su atracción parece provenir de dos fuentes. La primera es la inconformidad expresada por un número creciente de historiadores profesionales y especializados respecto de las generalizaciones, particularmente las que se refieren a fenómenos socioeconómicos. Estas generalizaciones tendrían que demostrar su validez en el nivel local. La segunda fuente es lo que González identifica como el impulso regional de nuestros tiempos, la búsqueda de identidad, ante el desafío de la modernización, en el auténtico y personal mundo de las tradiciones locales y rurales.

Este volumen incluye tres trabajos, presentados entre 1969 y 1972, que describen este campo de estudio, sus practicantes y sus métodos, así como las tradiciones historiográficas tanto en Europa como en México. La segunda mitad del libro es una útil lista de historias locales y regionales de México escritas por mexicanos y publicadas entre 1871 y 1910. Durante los regímenes de Juárez, Lerdo y Díaz, este tipo de historiografía sirvió como una defensa de la integridad provincial frente a la gran fuerza centralizadora del gobierno nacional. Los años de 1810 a 1940, "cuando la provincia era la patria", vieron un florecimiento del localismo en la literatura y en la historia. Desde 1940, dice González, la relación entre el sentimiento provincial y el patriotismo nacional fue poco precisa, como lo son también la condición y la fun-

[7] [Publicada en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 56, n. 4 (noviembre de 1976), pp. 637-639].

ción de la microhistoria. Uno de los propósitos de estos tres ensayos es el de definir esta condición y esta función.

Aunque la "invitación" de Luis González se dirige hacia sus paisanos, es evidente su amplio manejo de bibliografía extranjera y actualizada sobre historia local. Sus ensayos están escritos con la gracia de estilo, el encanto, el sentido del humor y la notable inteligencia que advertimos en *Pueblo en Vilo*. González es el enemigo de la presunción o de lo pretencioso en su objeto y en el estilo, una calidad que le da fuerza a su trabajo.

El autor llama la atención sobre el poco desarrollo de la microhistoria en México. Practicada por académicos locales, alejados de la historia de bronce nacional [*filiopiety*], el género ha adolecido de métodos modernos, de fuentes, de apoyo para publicación y de mercado fuera del ámbito en cuestión. El libro de González incluye muchas sugerencias específicas que podrían mejorar y profesionalizar el género, si se consiguiera recabar el apoyo moral y financiero del gobierno y de la academia. El autor justifica también la importancia de la microhistoria con argumentos tanto pedagógicos como intelectuales, como un modo para ayudar a que los mexicanos aprecien la rica diversidad cultural de su nación en una época de creciente urbanización y homogeneidad.

El tono de estos ensayos es claramente ambivalente, al grado que se hace confusa la "invitación" del autor, por lo menos para el historiador profesional. No es claro si González realmente simpatiza con la creciente profesionalización de la microhistoria, por ejemplo, en el modo en que se ha desarrollado en Francia en los últimos veinte años. Cuando describe la manera en que el microhistoriador se aproxima a su tarea con pocas hipótesis o ideas previas y con "un corazón abierto" (p. 57); cuando dice que la microhistoria emana desde el corazón y no desde la cabeza, desde el amor y la nostalgia por la familia y el terruño, no está hablando peyorativamente de un género tradicional que él mismo decía estar superado. El autor aclara que la distancia no es una virtud en la microhistoria. Su descripción del *profesional capitalino* como un tipo de historiador local contemporáneo no es halagadora, y uno se pregunta si este tipo, por no hablar del extranjero, tiene realmente un papel desde

la perspectiva de González. Más aún, uno detecta incluso un rastro de ideología en sus argumentos; por ejemplo, la aseveración de que "el camino natural de la ciencia histórica mexicana es localista", en oposición a otros caminos que "han sido impuestos muchas veces por el poder, la imitación extranjerizante, la moda y la pedantería universitaria" (p. 65). El autor parece estar postulando una "filosofía de las cosas pequeñas" en el desarrollo de la historiografía mexicana. La ambivalencia de González hacia el profesionalismo y su ideología localista, aunque silenciosa, son tendencias atractivas y sin duda saludables; pero constituyen también un desafío que requiere debate.

Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1943)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974 (Sepsetentas).[8]

Este libro es una útil antología de aseveraciones de los años cuarenta y cincuenta, cuando la preocupación sobre la naturaleza del conocimiento histórico y de su estudio formaban parte de la búsqueda filosófica de identidad en México. Había entonces dos posiciones, que Matute explica en su descriptiva introducción: la neopositivista o científica y la historicista, relativista o perspectivista. La posición neopositivista es apenas mostrada en el libro, con las tangenciales excepciones de una ponencia del antropólogo Alfonso Caso y de una intervención informal de Rafael Altamira, ambos partícipes de la famosa mesa redonda sobre la verdad histórica, organizada por Edmundo O'Gorman en 1945. Luis González (1973) muestra también cierta simpatía por el neopositivismo en su breve ensayo al recordar sus impresiones de estudiante sobre el debate de los cuarenta.

Las figuras destacadas de la antología son O'Gorman y Ramón Iglesia, que hicieron una persuasiva y generalmente clara defensa del relativismo, sostenido por José Gaos (1960) en una defensa abstracta y confusa. Jesús Reyes Heroles (1968) presenta una variante política del mismo argumento. Varias de sus afirmaciones son de gran interés, particularmente para el estudiante de la filosofía y de la historiografía modernas en México. Más aún, son un fuerte testimonio de la influencia de las ideas de Ortega y Gasset y de los inmigrantes españoles de los años treinta.

[8] [Publicada en *The Hispanic American Historical Review*, v. 57, n. 1 (febrero de 1977), pp. 127-128].

O'Gorman e Iglesia argumentan que el historiador no debe, y en realidad no puede, separarse del pasado, que tiene significado para nosotros sólo como parte de nuestro presente. El historiador debe, por lo tanto, abandonar sus pretensiones de objetividad y reconocer que la verdad histórica es elusiva y totalmente relativa. Cada generación debe buscar su propia verdad y escribir su propia historia, la historia de su pasado desde su propia perspectiva o situación. El conocimiento histórico es siempre parcial, el producto de hechos elegidos por el historiador en su relación con el presente.

El argumento de los historicistas es un ataque eficaz contra la "postura científica tradicional", contra el "fetichismo del documento inédito" que supuestamente habla por sí mismo, pero ¿será de mucha ayuda para el estudiante profesional contemporáneo de la historia de México o de cualquier otro lugar? Los historiadores practicantes de la escuela "neopositivista" tienen por lo general poco interés en filosofar, razón por la cual probablemente dos de los mejores y más productivos académicos mexicanos, Silvio Zavala y Daniel Cosío Villegas, no aparecen en esta antología. En su ausencia, los relativistas parecen estar derribando hombres de paja en un "debate" preconcebido. El compromiso, la conceptualización y el impulso interpretativo, como los llaman Iglesia y O'Gorman, están presentes en las obras de ambos, a pesar de su gran aprecio por los documentos. ¿No se ha desplazado la historiografía mexicana –como lo han hecho la de Estados Unidos y la de Europa Occidental– más allá de las categorías del debate positivista-relativista? Si es así, una secuela de este volumen podría concentrarse menos en la filosofía de la historia y más en el método, en cómo el historiador conceptualiza, maneja la evidencia y extrae sus conclusiones.

Enrique Krauze, *Caudillos culturales en la Revolución mexicana*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1976.[9]

Producto de la revisión de una tesis doctoral presentada en El Colegio de México en 1974, este libro aborda el importante problema de la relación entre los intelectuales y el poder político. De manera particular estudia la integración de los estudiantes pertenecientes a la "generación de 1915" (incluyendo a los *Siete sabios*) al Estado revolucionario. Krauze estudia a los *Siete* de manera colectiva; pero al final limita su estudio por haber tenido mayor acceso a material sobre Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) y Manuel Gómez Morín (1897-1972). El resultado es una doble biografía intelectual, fascinante, en la que se discuten las ideas y carreras de estos dos hombres (hasta los primeros años de la década de 1930) de manera comparativa.

De manera tangencial, el autor se ocupa también de otros tres *sabios* –Alberto Vázquez del Mercado, Alfonso Caso y Teófilo Olea y Leiva– y, con mayor atención, de Miguel Palacios Macedo, de Narciso Bassols y de Daniel Cosío Villegas, este último generalmente identificado con el grupo. Las memorias de Caso, las publicadas y las no publicadas, son aprovechadas profusamente en el estudio. Krauze subraya el excepcional papel tutelar de Antonio Caso y de José Vasconcelos. Durante el vacío institucional y académico de 1913-1917, Caso formó a estos hombres, casi sin ayuda, en diversos campos. El "titán" Vasconcelos, como secretario de Educación de Obregón, los incorporó al gobierno para trabajar en el mejoramiento colectivo. Impulsados por Vasoncelos,

[9] [Publicada en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 57, n. 4 (noviembre de 1977), pp. 740-742].

todos ellos fueron "hombres que quisieron embridar culturalmente a la Revolución: Caudillos culturales" (p. 16).

Con excepción de su vida temprana, tenemos un cuadro más completo de Gómez Morín que de Lombardo Toledano, pues muchos de los papeles de este último fueron negados al autor. En cambio, Krauze tuvo acceso completo al copioso archivo de Gómez Morín, incluso a muchas extensas cartas no enviadas, y tuvo también la oportunidad de conversar con él antes de su muerte. La riqueza del estudio proviene del material privado, que es ampliamente citado en el texto. Sin embargo, hay veces que el exceso de citas textuales nos priva de las inquietudes e inteligentes interpretaciones del autor. ¿No hubiera convenido colocar algunos documentos en un apéndice? Otra objeción menor es la ausencia de una bibliografía y de un indíce analítico, que un estudio de esta calidad ciertamente merece.

La yuxtaposición de Gómez Morín y de Lombardo Toledano es encomiable y al mismo tiempo intrigante. Habiendo salido de un ambiente estudiantil semejante, ambos compartieron un fervor moral, incluso "apostólico", para "hacer algo" como los intelectuales del nuevo México. Y, sin embargo, su aportación final fue la fundación de partidos políticos de oposición en los extremos del espectro: el Partido Acción Nacional y el Partido Popular. La gran realización de Gómez Morín fue institucional; el concepto que lo guiaba era la *técnica*; el método y la organización en oposición a la improvisación. Como asesor y subsecretario de Hacienda de Obregón y Calles, fue el principal arquitecto de los aparatos financieros y bancarios de México. La gran realización de Lombardo fue ideológica; como político vinculado a las causas laborales y fundador de la CTM [Confederación de Trabajadores de México], siguió siendo ante todo un profesor, dedicado al levantamiento moral de las masas. Como intelectuales, ambos fueron desplazados al final por hombres que pudieron manejarse y moldearse mejor a la realidad política. A pesar del trabajo impresionante y admirable de estos hombres, concluye Krauze, "mucho de lo que fundaron y proyectaron se enfangó en la civilizada barbarie de la política mexicana" (329).

Un estudio tan cuidadoso como éste genera muchas preguntas, sobre todo en lo que concierne a las influencias y orientaciones intelectuales. Por ejemplo, ¿estaban el positivismo y el *cientificismo* tan muertos como nos lo hicieron creer esos autoproclamados autodidactas de 1915? Si es así, ¿cómo podemos explicarnos entonces el énfasis de Gómez Morín en la *técnica* y la posibilidad, señalada por Krauze, de que éste se hubiera visto a sí mismo como el continuador de la obra de Limantour? La curiosa combinación de fervor moral y de *técnica* en Gómez Morín podría rastrearse todavía más (más allá de la adecuada referencia a la influencia de Ortega y Gasset) si se presta atención a tensiones similares en los movimientos corporativos, autoritarios y tecnocráticos de los años veinte, como los de Oliveira Salazar en Portugal, Primo de Rivera en España o incluso entre los asociados al secretario de comercio Hoover en Estados Unidos. La búsqueda de estas preguntas podría ayudar a comprender mejor el mundo intelectual que se nos ha abierto gracias a este libro pionero.

Jaime E. Rodríguez O., *The Emergence of Spanish America: Vicente Rocafuerte and Spanish Americanism, 1808-1832*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1975.[10]

Este libro trata de lo que Jaime Rodríguez llama "hispanoamericanismo", un esfuerzo de un grupo cosmopolita de intelectuales, políticos y diplomáticos liberales para promover la unidad hispánica entre 1808 y 1830. El autor identifica a Vicente Rocafuerte como un ejemplo representativo de este grupo, y dedica una gran parte del libro a narrar con detalle su carrera desde 1820 hasta 1832, a partir de un impresionante material de archivo consultado en distintos países. Nacido en Guayaquil, Rocafuerte era rico y recibió una buena educación antes de fungir como diputado a las Cortes españolas en 1814. Más tarde se convertiría en conspirador por la independencia de Cuba y en un líder diplomático de su patria adoptiva, México, a lo largo de la década de 1820. También participó activamente en la política mexicana; primero, como promotor del republicanismo en 1822-1823, y más tarde como opositor liberal al régimen de Bustamante, en 1831-1832. En 1833 regresó a Ecuador, donde se desempeñó como presidente.

Según Rodríguez, los americanistas españoles estaban profundamente influidos por la tradición liberal española. Mientras se mantuvo la esperanza de una España liberal, ellos imaginaron una comunidad hispánica centrada en la Península. Cuando en 1823 España regresó una vez más al absolutismo, promovieron la unidad hispanoamericana y trabajaron juntos para conseguir el reconocimiento de Europa, así como tratados comerciales. La desilusión se consumó más o menos en

[10] [Publicada en *The American Historical Review*, vol. 82, n. 1 (febrero de 1977), pp. 224-225].

1830, y el optimismo cosmopolita cedió el paso a las preocupaciones exclusivamente nacionales.

El tema del hispanoamericanismo está bien planteado; es importante y hasta ahora no había sido estudiado. Rodríguez ha hecho una contribución considerable al llamar nuestra atención al respecto. Desafortunadamente, el tema comienza a perderse en los capítulos intermedios, mientras estudia los detalles sobre la carrera de Rocafuerte. El autor no desarrolla algunos importantes aspectos conceptuales y de definición, que siempre son relegados a sugerentes notas a pie de página. Uno de estos asuntos es la relación entre el hispanoamericanismo y la idea del Hemisferio Occidental, la ambivalencia hacia la identificación con Estados Unidos que manifestaron Rocafuerte y sus compañeros partidarios del constitucionalismo liberal español. En este sentido, una discusión de las ideas de Bolívar y del Congreso de Panamá hubiera podido ser reveladora. Otro asunto se refiere a la terminología política, que Rodríguez emplea sin mucha precisión. En realidad, el autor nunca define los aspectos del liberalismo español al que se adhería Rocafuerte. Por ejemplo, ¿fue anticlerical antes de 1831? Tal parece que en la década de 1820 tenía fuertes vínculos con los futuros políticos conservadores Lucas Alamán y Francisco Fagoaga, y que fue centralista antes de convertirse al federalismo. En efecto, la carrera mexicana de Rocafuerte (como la de José María Luis Mora) nos da un testimonio más de la ausencia de un conflicto ideológico entre liberalismo y conservadurismo antes de 1830; así como de la influencia de una orientación constitucional, benigna y no ideológica, que estaba en el corazón del hispanoamericanismo.

Daniel Cosío Villegas, *Memorias*, México, Joaquín Mortiz, 1976.[11]

Daniel Cosío Villegas llegó a convertirse en un gigante de la vida pública mexicana en el siglo XX, en estrecha cercanía por más de cincuenta años con el funcionamiento del gobierno y con hombres de altos cargos políticos. No obstante, su reconocimiento lo conquistó fuera de la arena política. Este libro es un recuento de esa vida pública de Cosío, que no vio la jubilación ni el debilitamiento de su intensidad; que no hizo concesiones a sus setenta y siete años. Las memorias aumentan su intensidad hasta llegar a la intrigante relación de amor-odio con el presidente Luis Echeverría, y tal parece que fueron completadas apenas unos meses antes de la muerte de Cosío, el 10 de marzo de 1976.

La principal razón para escribir estas memorias, afirma Cosío, fue la de exponer con claridad el desafío singular que le había tocado a él y a su "generación", al tener primero que entender y después que servir a la Revolución mexicana, "que nos cogió impreparados", y para entender "cómo y por qué fracasamos en este segundo empeño" (p. 9). Sólo podemos especular sobre el significado de esta frase de Cosío, puesto que el sentimiento de fracaso no prevalece en el libro. Tal vez él, al igual que otros "caudillos culturales", consideró que en última instancia sólo se podía servir a la Revolución desde las alturas del gobierno, a las que nunca llegó. Cosío destaca, quizá con pesar, que su exitosa campaña para la Presidencia de la Federación de Estudiantes en 1921 fue su única incursión en la "escena pública". Refiere también, acaso con nostalgia, que en 1935 el saliente ministro de Relaciones Exteriores, Narciso Bassols, lo recomendó para ocupar su puesto a su amigo cercano

[11] [Publicada en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 58, n. 1 (febrero de 1978), pp. 132-133].

Lázaro Cárdenas; y que esta oferta nunca se cumplió. Pero éstos parecen ser incidentes menores, olvidados en una vida de servicio nacional consumado.

Una clave del logro cultural de Cosío fue su persistente perspectiva internacional en una época en la que la visión de otros mexicanos se había estrechado por el nacionalismo revolucionario. El Fondo de Cultura Económica (1934) surgió de la convicción de Cosío –después de muchos estudios en el extranjero durante los años veinte– de que los estudiantes de economía en México necesitaban traducciones en español de los teóricos más destacados del mundo. El Colegio de México tuvo su origen en una sugerencia de Cosío, cuando era encargado de asuntos exteriores en Lisboa en 1937, de que los intelectuales republicanos españoles debían ser invitados para continuar su trabajo en México. Sus once años (1957-1968) como representante especial en la UNESCO le ayudaron a consolidar una perspectiva crítica sobre el sistema político mexicano, que se manifestó en sus artículos periodísticos desde 1968 hasta su muerte.

Cosío Villegas se obsesionó con las complejidades políticas de cada empresa que acometía, y estaba convencido de que las ambiciones personales y las interacciones de quienes ostentaban el poder eran factores determinantes en el quehacer político. Sin embargo, en la mayoría de sus actividades se caracterizó por no comportarse como político. Podía ser franco y cáustico, iracundo y explosivo. No mostraba respeto a los hombres del poder e incluso encontraba cierto gusto en burlarse en su cara de los presidentes Adolfo López Mateos y Echeverría. Irónicamente, sus fallos políticos redundaron a favor de la cultura mexicana. Tras renunciar a su puesto en la UNESCO en 1968 por dificultades con el secretario de Relaciones Exteriores, Antonio Carrillo Flores, Cosío Villegas fue capaz de terminar su mayor contribución intelectual, los últimos dos volúmenes de la *Historia moderna de México*. A fin de cuentas, estas fascinantes memorias dan testimonio del ambiguo lugar del intelectual en el México contemporáneo.

Michael P. Costeloe, *Church and State in Independent Mexico: A Study of the Patronage Debate, 1821-1857*, Londres, Royal Historical Society, 1978.[12]

Cualquier consideración sobre el conflicto entre la Iglesia y el Estado en el México independiente debe comenzar con el tema formal del Patronato, el derecho tradicional del rey para proponer los cargos eclesiásticos. Al desaparecer la Corona, ¿se revirtió este derecho a la Iglesia, como sostenían los "canonistas" o pasó al nuevo Estado independiente, como argumentaban los "regalistas"? Esta monografía meticulosamente investigada es un registro cronológico, objetivo y detallado, sobre esta controversia, que conduce a varias reflexiones más amplias sobre la Iglesia y el Estado.

Después de 15 años de un complejo debate y prácticas diversas, el conflicto disminuyó después de 1835. El gobierno comenzó a ejercer el Patronato, de acuerdo con la ley moderada de 1831, que disponía presentar al Papa tres candidatos episcopales (para que éste confirmara a uno) designados por un cabildo catedralicio. La controversia reapareció en 1850, estimulada por el debate nacional de la posguerra y por la actitud defensiva del Papa que siguió al alzamiento de 1848 en Italia. Con el comienzo de la Reforma, el Patronato, que partía de la unión de la Iglesia y del Estado, abrió paso al separatismo, como lo especificaba la Constitución de 1857 y con mayor claridad todavía la ley del 12 de julio de 1859.

Costeloe relaciona la controversia sobre el patronato con los asuntos más amplios sobre la riqueza de la Iglesia y sobre su poder temporal.

[12] [Publicada en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 59, n. 4 (noviembre de 1979), pp. 738-739].

Los regalistas en la época inmediata a la Independencia, especialmente los radicales, no tardaron en construir sobre los precedentes coloniales, asumiendo que el Estado debía tener amplios poderes de regulación y de reforma. Aunque los reformadores eran una minoría pequeña de la "oligarquía literaria" antes de 1857, y sobre todo antes de 1833, sus puntos de vista cobraron fuerza en una atmósfera de creciente secularismo, como lo muestra Costeloe en su sugerente capítulo conclusivo. Una contribución específica del libro es la demostración de que el anticlericalismo nacional de 1833 se derivó de los programas de reforma de Jalisco y de Zacatecas a mediados de la década de 1820.

A pesar de sus múltiples virtudes, el libro se queda corto como el estudio definitivo del debate sobre el patronato porque no ahonda lo suficiente en las fuentes europeas de la controversia mexicana. Al principio, Costeoloe subraya que los contendientes estaban bien versados en el pensamiento regalista europeo; pero, con excepción de unas cuantas referencias aisladas, el autor no profundiza sobre las implicaciones de este hecho. Por ejemplo, un defecto particular del estudio podría haber sido corregido si se hubiera prestado mayor atención a las fuentes europeas y al contexto. Costeloe no define el concepto de separación, incluso a pesar de que éste fue favorecido por una importante minoría en 1833 y de que triunfó sobre el Patronato alrededor de 1857. La separación de la Iglesia y del Estado en México estaba inspirada probablemente en la Constitución Civil del clero francés de 1790, que fue al mismo tiempo una extensión radical y una ruptura del regalismo tradicional.

En muchos puntos, esta valiosa monografía parece ser el comienzo de una magna obra sobre la Iglesia y el Estado en México de 1821 a 1867, un libro que Costeloe, mejor que nadie, está en posibilidades de hacer.

Claudio Véliz, *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 1980.[13]

Este importante trabajo es una exhaustiva, lúcida y vigorosamente argumentada interpretación cultural de la historia política de América Latina, diseñada para explicar el patrón casi universal del gobierno autoritario contemporáneo. Los elementos del argumento estuvieron presentes en dos ensayos influyentes de fines de la década de 1960, que todavía conservan mucha de su validez. El libro se completa con preguntas frescas e inteligentes, particularmente sobre la relación entre la cultura y la política.

Claudio Véliz sostiene que América Latina se volvió heredera del centralismo político, originado en la consolidación del Estado castellano por Fernando e Isabel e impuesto en el Nuevo Mundo, donde no encontró los obstáculos del feudalismo. Sin embargo, la era crucial para Véliz fue el siglo XVIII, la de la "recentralización" borbónica, equiparable a la implementada en Brasil por la política del marqués de Pombal. La mayor divergencia del centralismo fue la "Pausa Liberal" (1830-1930) cuando las elites latinoamericanas rechazaron sus tradiciones ibéricas y se volcaron al exterior, imitando los estilos y gustos franceses y británicos, experimentando con el federalismo, con las constituciones y con el *laissez faire*. El patrón centralista resurgió con la Gran Depresión. Con la pérdida de la riqueza basada en la exportación, el Estado se convirtió en el impulsor de la industrialización, en el patrón de los movimientos laborales y del bienestar social, y en la fuente de privilegio para una amplia clientela de grupos con interés político. Dado que América Latina

[13] [Publicada en *The American Historical Review*, vol. 86, n. 1 (febrero de 1981), pp. 228-229].

ha regresado ahora a su "cauce centralista" ("centralist mainstream"), Véliz prevé pocos cambios estructurales, fuera de que la diseminación reciente de regímenes autoritarios pueda dar paso a un más tradicional autoritarismo civil. Véliz trasciende la cronología política. Argumenta que el centralismo político fue sostenido por ciudades preindustriales sofisticadas, que eran hogar de burócratas, mineros y hacendados mucho antes de que aparecieran las clases industriales que podían haber significado un desafío al Estado. Véliz también subraya el "centralismo religioso latitudinario" ("latitudinarian religious centralism") en América Latina, la ausencia de inconformidad religiosa y la resultante resistencia política a la autoridad central del Estado.

Puesto que el libro tiene una gran amplitud y dado que el autor emplea autoridades de un modo ecléctico y a veces caprichoso, los historiadores podrán tener muchas objeciones, dependiendo de sus especialidades. Más aún, el libro carece de la sofisticación (y también de la jerga) de muchos estudios recientes de sociólogos de la política sobre el autoritarismo burocrático y la dependencia estructural.

Para mí, la principal insuficiencia del trabajo (y debo admitir que he sido durante mucho tiempo un *fan* de Véliz) es su tratamiento unidimensional y distorsionado del siglo liberal de Latinoamérica. Tal vez su educación y larga residencia en Inglaterra y Australia, han hecho que el punto de vista del autor sobre el liberalismo político sea marcadamente anglosajón. Su esencia se manifiesta en el constitucionalismo, en el *laissez faire* y en la limitación de la autoridad central, derivados del feudalismo y de la inconformidad religiosa. [En contraste,] ignora la secularización, tal vez la característica central del liberalismo continental europeo. La creación del Estado secular, procedente de los Borbones del siglo XVIII, de los jacobinos franceses y del liberalismo de Cádiz, fue un logro mayor de los latinoamericanos, no sólo de México, sino también del cono sur. Reconocer el anticlericalismo como liberal sólo sirve para fortalecer el argumento general de Véliz, puesto que el Estado central, no sólo sobrevivió en el siglo XIX, sino que en realidad se fortaleció por este aspecto vital de la ideología liberal. Así pues, los liberales americanos no fueron los imitadores egregios de ideas exóticas, como Véliz nos

hace suponer. Ellos miraban a Francia y a España porque los problemas de esos países eran análogos a los suyos. También prestaron atención a Jeremy Bentham, el más "continental" y estatista de los liberales británicos.

Véliz ve con recelo a los intelectuales latinoamericanos y al papel de las ideas en política. Es por tanto irónico que el libro tenga la calidad de un ensayo de las ideas, en la mejor tradición de los clásicos *pensadores* latinoamericanos.

Jan Bazant, *Antonio Haro y Tamariz y sus aventuras políticas, 1811-1869*, México, El Colegio de México, 1985.[14]

El último libro de Jan Bazant es una extraordinaria biografía de un personaje menor, pero pintoresco, de la generación romántica de México, la generación de la Reforma y de la Intervención francesa. Se trata de un trabajo sin pretensiones, sin aparato conceptual y sin una interpretación explícita; presentado de una manera modesta, con la única intención de que "distraiga y tal vez instruya un poco al lector". Ambas cosas las hace, y muchas veces. Bazant elige a Haro, según nos dice, porque este personaje aparecía en sus investigaciones desde hace muchos años, y porque descubrió que la vida de Haro y su carrera eran intrínsecamente interesantes. Bazant se muestra al mismo tiempo distante y excepcionalmente comprometido con su personaje.

Haro y Tamariz era un rico terrateniente de Puebla, educado en un colegio jesuita en Roma, que entró a la política como un ferviente admirador de Antonio López de Santa Anna y fungió en tres ocasiones como su ministro de hacienda (1844, 1846 y 1853). Haro fue un fracasado contendiente al poder tras la caída de Santa Anna en 1855. Ignorado por los liberales victoriosos, se volvió contra ellos al encabezar una rebelión conservadora-clerical que sostuvo en Puebla durante dos meses, al comienzo de 1856. Después de ser derrotado militarmente por su antiguo compañero de escuela, Ignacio Comonfort, Haro escapó a Europa, despilfarró una fortuna de 600 000 pesos en tres años, y entonces regresó (por necesidad financiera) con el ejército francés en 1862. Políticamente desplazado por los franceses y por Maximiliano,

[14] [Publicada en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 66, n. 3 (agosto de 1986), pp. 605-606].

finalmente dejó México en 1866, ya enfermo, y entró al noviciado jesuita en Roma un año antes de su muerte.

Esta es la historia de un perdedor político; de un civil en busca del poder político en una época de presidentes militares; de un aristócrata que se movía fácilmente en las *tertulias* de la elite, pero que tuvo poca presencia popular; de un hombre atado a las personas e indiferente a las ideas durante un periodo (después de 1846) de creciente polaridad ideológica. Sus amistades oscilaban en todo el espectro político, aunque se ganó el rechazo tanto de los liberales, por haber llevado la famosa carta de Alamán a Santa Anna en 1853, como de los conservadores, por su apoyo a las medidas anticlericales en 1846 y 1853. Bazant describe a Haro como un "conspirador *amateur*" que se expuso a sí mismo al escarnio y al ridículo, y que incluso apartó de sí a sus amigos más cercanos, como Mariano Riva Palacio.

Los trabajos previos de Bazant sobre la enajenación de bienes eclesiásticos, la deuda externa y la industria textil en Puebla, tierra y políticas en San Luis Potosí y el legado de Hernán Cortés, todos tocan la vida y carrera de Haro, y Bazant aprovecha esta amplitud de material para dar claridad y riqueza contextual a todo su libro. Además, ha indagado una impresionante variedad de archivos y de publicaciones para rastrear la vida del huidizo Haro. Bazant trabaja de cerca con los documentos, sintetizándolos o citándolos, pero constantemente introduce interpolaciones, a veces ingeniosas o irónicas, explicaciones y especulaciones, que en conjunto revelan a un perspicaz y maduro observador de la naturaleza humana, así como de la sociedad y de la política mexicana. A partir de escasa evidencia, Bazant discierne que Haro prácticamente abandonó a su esposa y a su hijo en busca de aventuras políticas en México y posiblemente de aventuras amorosas en Europa.

El trabajo está lleno de inquietudes valiosas. Leemos sobre los lazos íntimos entre las familias aristocráticas (como la de Haro) y la Iglesia. Aprendemos en detalle las finanzas de las fracasadas rebeliones militares. Obtenemos evidencia adicional sobre la maleabilidad de las posiciones políticas en el periodo previo a la Reforma y una imagen viva de la compleja lucha de los caminos por el poder en el comienzo de la

Reforma en 1855. Obtenemos igualmente nueva información sobre las dificultades de la industria textil en 1843-1844.

En un sentido más general, este libro debía ser una lectura obligada para quienes pretenden sobrestimar tanto las ideas o los intereses de clase para explicar los alineamientos políticos en el siglo XIX mexicano. Bazant no nos ofrece una explicación; pero nos recuerda elocuentemente que no existen respuestas fáciles.

Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios. Memoria de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República mexicana, tratado de moral pública*, México, El Colegio de México, 1992.[15]

Este intrigante y desafiante libro es un ensayo sociológico de la política del siglo XIX mexicano, centrado en la naturaleza de la "moralidad pública". Su argumento central es que en ausencia de un Estado moderno en el sentido weberiano de la dominación racional y legal, la política estaba basada en los intereses privados y en las lealtades, en las costumbres corporativas y de grupo, y en un Estado débil, forzado constantemente a negociar con los intermediarios para mantener su autoridad. El control político sólo era posible a través de mecanismos informales, y no a través de la puesta en práctica de la legislación formal. Fernando Escalante Gonzalbo argumenta que esta cultura política no era inmoral ni caótica, sino que, más bien, había creado su propio orden de reglas y de conducta, y que por lo tanto había constituido su propia moral pública.

Para desarrollar esta tesis, Escalante toma el testimonio de varios y bien conocidos intelectuales y políticos del siglo XIX, tanto liberales como conservadores, así como de un vasto número de obras recientes. En particular, muestra atracción por el estudio de Laurens B. Perry acerca de la "maquinaria política" ["machine politics"] durante la República restaurada. Tras una introducción general sobre "moralidad pública y orden político", el libro prosigue con capítulos temáticos sobre las normas de conducta y las prácticas políticas de las comunidades rurales, de

[15] [Publicada en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 74, n. 2 (mayo de 1994), pp. 354-355].

las haciendas, de la iglesia y del ejército, así como de otros con poder de intermediación; el sistema de reciprocidad, la ciudadanía, la corrupción y la vida pública. De esta manera, el libro constituye un análisis de la práctica política y una advertencia implícita contra el juicio moral del sistema desde la perspectiva liberal y democrática. La provocación del libro es doble: su imagen del siglo XIX es estática, y las ideas que analiza (particularmente las ideas liberales) parecen insignificantes.

Al desarrollar su argumento, Escalante cita evidencia aleatoria de la década de 1820 a la de 1880. El estudio no sólo da poca idea del cambio político en el siglo XIX, sino que prevalece en él cierto determinismo cultural. Los patrones decimonónicos del comportamiento político tenían profundas raíces coloniales y peninsulares. Más aún, a pesar de que Escalante evita explícitamente cualquier comentario sobre la política del siglo XX, al menos en dos momentos (pp. 50, 293) claramente sugiere que los patrones descritos aún prevalecen. La independencia, la Reforma y la Revolución pierden claramente su importancia como etapas de transformación política, aunque la imagen estática se complica con la afirmación de Escalante de que la independencia provocó el colapso del Estado.

El título de Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, ofrece el segundo desafío. Ante la ausencia de ciudadanos previstos por los teóricos liberales, una moral cívica idealizada (como oposición a la moral pública funcional) no podía desarrollarse. Aunque Escalante considera que las ideas liberales (no obstante definidas) fueron ineficaces para moldear la política mexicana, sí acepta que el orden político que él identifica "se nutre de la tradición corporativa del pensamiento español" (p. 137). Los liberales del siglo XIX están bien representados en el estudio de Escalante como críticos de prácticas existentes, pero no como abogados del cambio. Para entender el proceso político del periodo posterior a la independencia, ¿no debemos reconocer la interacción entre los patrones perennes del comportamiento político, que Escalante demuestra con tanta eficacia, y las visiones liberales, tan complejas y contradictorias como lo fueron? ¿No debemos reconocer el impacto, por ejemplo, del pensamiento anticorporativo de José María Luis Mora, las ideas

democráticas de Ponciano Arriaga, de Ignacio Ramírez, de Francisco I. Madero e incluso el constitucionalismo histórico de Justo Sierra y sus camaradas *científicos* (incluyendo a Emilio Rabasa)? Si bien el estudio de Escalante es una aleccionadora corrección de la frecuentemente idealizada interpretación de la tradición liberal mexicana, esa tradición tuvo y tiene sustancia, tanto en el siglo XIX como en nuestros días.

Linda Arnold, *Política y justicia: la Suprema Corte mexicana (1824-1855)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996 (Estudios Históricos, 62).[16]

Uno de los temas más negados del poco estudiado periodo del México posindependiente es la historia de las instituciones jurídicas. Es por ello que debemos dar la bienvenida, como contribución importante, a la monografía de Linda Arnold sobre la Suprema Corte mexicana. Su estudio, basado en el hasta ahora inexplorado archivo de la Suprema Corte, es una narración institucional detallada con un énfasis en las relaciones extremas de la Corte con la política. Arnold argumenta que la Suprema Corte consiguió, con un éxito modesto, establecer su integridad e independencia durante las turbulentas décadas de 1824 a 1855. Añade que esa institución fue la más estable de las instituciones republicanas del periodo, un elemento clave en la formación de una singular cultura política mexicana. La autora subraya la importancia de la primera generación de ministros, hombres como Andrés Quintana Roo, Pedro Vélez, José María Bocanegra y especialmente Manuel [de la] Peña y Peña.

Los detalles biográficos de estos y otros jueces conforman una de las bases más sólidas del libro. Debe advertirse, sin embargo, que éste no contiene ni una bibliografía ni un índice onomástico, ingredientes esenciales para una monografía que contiene información tan valiosa.

Por lo general, la Corte adquirió más prestigio y poder bajo los regímenes federalistas que bajo los centralistas, aunque es interesante que la Revolución liberal de Ayutla (1854) y la Ley Juárez (1855) condujeron

[16] [Publicada en *The American Historical Review*, v. 104, n. 3 (junio de 1998), pp. 1007-1008].

a incrementar la autoridad ejecutiva, así como la reorganización y el paulatino debilitamiento de la Corte. En otras palabras, la suerte de la Suprema Corte no se dio simplemente en función del conflicto entre federalistas y centralistas o entre liberales y conservadores. Lo mismo puede decirse de la singular defensa judicial de los derechos constitucionales individuales en México (el juicio de amparo). Éste se desarrolló gradualmente bajo diferentes regímenes políticos, de 1842 a 1861, y pudo haber tenido, como algunos argumentan, raíces coloniales.

El libro genera preguntas interesantes sobre el desarrollo temprano de la Corte suprema, algunas de las cuales son tratadas directamente por Arnold, mientras que otras quedan implícitas. El conflicto de la Corte para mantener su independencia de otras ramas del gobierno fue paradójico, a la luz del principio predominante de que el poder judicial debía ser limitado: podía aplicar las leyes, pero no hacerlas mediante interpretaciones de la Constitución mexicana. Arnold sugiere que este principio (compartido por los propios jueces) fue una reacción al poder legislativo y político de la Audiencia colonial. Uno podría rastrear todavía más los orígenes de esa nueva filosofía judicial. Por ejemplo ¿en qué medida se derivó del liberalismo español? Si es así, sus orígenes podrían ser encontrados en primer lugar en los revolucionarios franceses, que redujeron el poder de los jueces, introdujeron el impulso ideológico hacia la codificación y establecieron la separación extrema de poderes, ideas que tuvieron gran impacto en el mundo moderno del derecho civil.

Otra pregunta que se desprende del estudio de Arnold es la razón para el entrelazamiento de la Suprema Corte con la política. Las constituciones de 1824 y 1857 declaraban que el presidente de la Corte podría asumir la presidencia interina de la república, como en efecto ocurrió con Vélez (1829) y Peña y Peña (1847-1848). Estas medidas, así como la frecuente práctica de que los jueces dejaran su puesto para asumir otros cargos de gobierno, no parece haber sido cuestionada jamás por una corte que supuestamente estaba luchando para mantener su independencia. ¿Es esta aparente paradoja un legado de la Audiencia colonial, o tiene otros orígenes? Podría arrojarse más luz sobre este tipo de dudas con un mayor análisis sobre el pensamiento judicial, como

el que muestran, por ejemplo, los cinco volúmenes de las *Lecciones* de Peña y Peña (1835-1839) y que es ocasionalmente citado.

En resumen, Arnold se ha introducido en una rica veta de material archivístico y ha abierto difíciles problemas que deberían ser estudiados por los académicos interesados en las primeras décadas del México independiente.

SIGLAS

AHU	Archivo histórico de la Universidad.
AJP	Actas de la Junta de Profesores (AHU).
DdD	*Diario de Debates*, Cámara de Diputados, México, 1880-1881.
DO	*Diario Oficial*, México, 1880.
ENP	Escuela Nacional Preparatoria.
FTP	*Frank Tannenbaum Papers*, Butler Library, Universidad de Columbia

HEMEROGRAFÍA

Blanco y Negro. Revista Ilustrada.
Don Simplicio, Periódico Burlesco, Crítico y Filosófico por unos Simples.
El Amigo del Pueblo.
El Ateneo Mexicano.
El Centinela Español.
El Fénix de la Libertad.
El imparcial.
El Memorial Histórico.
El Monitor Republicano.
El Monitor.
El Observador.
El Ómnibus.
El Orden.
El Partido Liberal.
El Reformador.
El Renacimiento.
El Republicano.
El Siglo XIX.
El Sol.
El Telégrafo.
El Tiempo.
El Universal.
Excélsior.

Indicador de la Federación Mejicana.
La Democracia.
La Libertad.
La Patria.
La Tribuna.
Nexos.
Observador de la República Mexicana.

BIBLIOGRAFÍA

Actas del congreso constituyente del estado libre de México, 10 vols., México y Toluca, 1824-1831.

Alamán, Lucas, *Disertaciones sobre la historia de la república mejicana: desde la época de la conquista que los españoles hicieron a fines del siglo XV y principios del XVI de las islas y continente americano hasta la independencia*, 3 vols., impreso por José Mariano Lara, México, 1844-1849.

_____, *Documentos diversos: inéditos y muy raros*, Rafael Aguayo Spencer (ed.), México, Jus, 1945 (*Obras* de Lucas Alamán, Colección de Grandes Autores Mexicanos, vol. 9).

_____, *Historia de Méjico: desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, 5 vols., México, J. M. Lara, 1849-1852.

_____, *Obras*, Rafael Aguayo Spencer (ed.), México, Jus, 1945-1947 (Colección de Grandes Autores Mexicanos, vols. 9-12).

_____, *Semblanzas e ideario*, Arturo Arnáiz y Freg (comp.), México, UNAM, 1939 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 8).

Alberdi, Juan Bautista, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886 [1a. ed., 1837] (*Obras completas*, 1).

Algunos mexicanos, *Manifiesto a la nación*, s.p.i. (1851).

Alza de prohibiciones. Artículos publicados en el periódico *El Universal*, México, 1851.

Amunátegui Solar, Domingo, *La democracia en Chile. Teatro político (1810-1910)*, Santiago, Universidad de Chile, 1946.

Anderson, Charles W., "Bankers as Revolutionaries", en William P. Glade, Jr., y Charles W. Anderson, *The Political Economy of Mexico: Two Studies*, Madison, University of Wisconsin Press, 1963.

Andrews, Gregg, *Shoulder to Shoulder? The American Federation of Labor, the United States, and the Mexican Revolution, 1910-1924,* Berkeley, University of California Press, 1991.

Antuñano, Esteban de, *Ampliación, aclaración y corrección a los principales puntos del manifiesto sobre el algodón, manufacturado y en greña que escribió y publicó en el mes de abril el C. Estevan de Antuñano, quien también escribió y publica ésta, dedicándola al Escmo. Presidente de la Republica General de División D. Antonio López de Santa-Anna*. Puebla, Oficina del Hospital de San Pedro, a cargo del ciudadano Manuel Buen-Abad, 1833.

_____, *Breve memoria del estado que guarda la fábrica de hilados de algodón Constancia Mexicana y la industria de este ramo*, Puebla, 1837.

_____, *Discurso analítico de algunos puntos de moral y economía política de México*, Puebla, 1834.

_____, *Economía política en México,* Puebla, 1838-1845.

_____, *Economía política en México. Proposición,* 1839.

_____, *Economía política en México. Exposición respetuosa,* 1839.

_____, *Economía política en México. Teoría fundamental de la industria de algodones en México,* 1840.

_____, *Economía política en México. Apuntes para la historia de la industria mexicana,* 1842.

_____, *El primer asunto de la patria, el algodón,* Puebla, 1833.

_____, *Insurrección industrial. Economía política en México*, Puebla, 1846.

_____, *Memoria breve de la industria manufacturera en México desde 1821 hasta el presente,* Puebla, 1835.

_____, *Pensamientos para la regeneración industrial de México,* Puebla, 1837.

Arenal Fenochio, Jaime del, "Edmundo O'Gorman (1906-1995)", en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, México, Escuela Libre de Derecho, 1990, pp. 97-125.

_____, "La fundación de la Escuela Libre de Derecho", en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, México, 1988.

_____, "Los años del estudiante Felipe Tena Ramírez en la Escuela Libre de Derecho", en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, 19, 1995, pp. 343-382.

_____, "Luis Cabrera, director de la Escuela Nacional de Jurisprudencia", en *Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM*, núm. 10, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Aguilar Camín, Héctor, "Historiador para historiadores. Homenaje a Edmundo O'Gorman", en MacGregor (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*.

Arnáiz y Freg, Arturo y Claude Bataillon (eds.), *La intervención francesa y el imperio de Maximiliano. Cien años después, 1862-1962*, México, Asociación Mexicana de Historiadores, Instituto Francés de América Latina, 1965.

Arrangoiz, Francisco de Paula, *México desde 1808 hasta 1867: relación de los principales acontecimientos políticos que han tenido lugar desde la prisión del virrey Iturrigaray hasta la caída del segundo imperio, con una noticia preliminar del sistema general de gobierno,* 4 v., Madrid, A. Pérez Dubrull, 1872.

Ashcraft, Richard, "Marx and Weber on Liberalism as Bourgois Ideology", en *Comparative Studies in Society and History*, 14, 1972, pp. 130-168.

Aulard, Alphonse, *Taine. Historien de la révolution française*, París, 1908.

_____, "Thiers historien de la révolution française", en *La Revolution française: revue d'histoire contemporaine*, vols. 66, enero-julio, y 67, julio-diciembre, 1914.

Avrich, Paul, *The Modern School Movement: Anarchism and Education in the United States*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

BAECHLER, Jean, "De l'ideologie", en *Annales*, 27, núm. 3 (mayo-junio, 1972), pp. 641-664.

BACZKO, Bronislaw, "L'Expérience thermidorienne", en Colin, Lucas (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 2, Oxford, 1988.

BAIN, Alexander, *Logic: Deductive and Inductive*, Londres, 1870.

BAKER, Richard D., *Judicial Review in México: A Study of the Amparo Suit*., Austin, Tex., Institut of Latin American Studies, University of Texas, 1971.

BARAGER, Joseph R., "The Historiography of the Río de la Plata Area since 1830", en *Hispanic American Historical Review*, 39, 1959, pp. 588-642.

BARROS ARANA, Diego, *Historia jeneral de Chile*, 16 vols., Santiago, R. Jover, 1884-1902.

BARREDA, Gabino, "Oración cívica", en *Estudios*, José Fuentes Mares (selecc. y pról.), México, UNAM, 1941 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 26).

BAUER, Arnold J., "The Church and Spanish American Agrarian Structure: 1765-1865", en *The Americas*, 28, 1971, pp. 78-98.

BENSON, Nettie Lee, *La diputación provincial y el federalismo mexicano*, México, El Colegio de México, 1955.

BERGMAN, Gustav, "Ideology", en *Ethics*, 61, 1951, pp. 205-218.

BERKMAN, Alexander, "Tannenbaum Before Pilate", en *Mother Earth*, núm. 9, abril, 1914.

BERKHOFER, Robert F., Jr., *A Behavioral Approach to Historical Analysis*, Nueva York, Free Press, 1969.

Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1952.

BILBAO, Francisco, *El evanjelio americano,* Santiago, Imprenta de El Correo, 1897 [1a. ed., 1864] (*Obras completas*, 1, con una introducción por Pedro Pablo Figueroa).

BIRNBAUM, Norman, "The Sociological Study of Ideology (1940-1960): A Trend Report and Bibliography", en *Current Sociology*, 9, 1960, pp. 91-172.

Bonilla, Frank, "Cultural elites", en Lipset, Seymour, y Aldo Solari (eds.), *Elites in Latin America*, Oxford University Press, Nueva York, 1967.

Bourricaud, François, "The Adventures of Ariel", en *Daedalus*, 101, 1972, pp. 109-136.

Boutmy, Emile, *Taine, Scherer, Laboulaye*, París, Armand Colin, 1901.

Brading, David, "Edmundo O'Gorman y David Hume", en *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 4 (184), abril-junio 1997, pp. 695-704.

_____, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition Across Five Centuries*, Cambridge, 2001.

Brandt, Joseph August, *Toward the New Spain*, Chicago, University of Chicago Press, 1933.

Bravo Ugarte, José, La *Historia moderna de México*, de Cosío Villegas, *Historia moderna de México.* La Republica Restaurada: vida política, en *Historia Mexicana*, vol. V, núm. 2 (18), octubre-diciembre de 1955, pp. 240-243.

Britton, John A., *Carleton Beals: A Radical Journalist in Latin America,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987.

_____, "In Defense of Revolution: American Journalists in Mexico, 1920-1929", en *Journalism History*, 5, invierno 1978-1979.

Bulnes, Francisco, *Discurso pronunciado por el señor ingeniero D. Francisco Bulnes delegado del estado de Morelos, en la sesión del 21 de junio de 1903, presentando y fundando la candidatura del señor general Porfirio Díaz,* México, 1903.

_____, *El Verdadero Juárez; la verdad sobre la intervención y el imperio*, México, 1904.

_____, *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de reforma*, México, 1905.

Burgoa, Ignacio, *El juicio de amparo*, México, Porrúa, 1943.

Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, Londres, J. M. Dent, 1910.

Cacho Viu, Vicente, *La Institución Libre de Enseñanza*, vol. 1, "Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)", Madrid, 1961.

Calderón de la Barca, Madame (Frances Erskine Inglis), *Life in Mexico*, Nueva York, 1913.

_____, *La vida en México*, Felipe Teixidor (ed. y trad.), 2a. ed., México, Porrúa, 1967 (Sepan cuantos...).

Cappelletti, Mauro, *The Judicial Process in Comparative Perspective*, Oxford, Clarendon, 1989.

Caro, Elme-Marie, "Émile Littré, II: La philosophie positive, ses transformations, son avenir", en *Revue des Deux Mondes*, 1882.

C[asarín], V[icente], *Lijera reseña de los partidos, facciones, y otros males que agobian a la República Mexicana y particularmente al Distrito Federal.* Escrita por V. C. Primera parte. México, imprenta de M. F. Redondas, a cargo de Manuel C. Zuleta, 1851.

Castelar, Emilio, *Recuerdos y esperanzas*, 2 t., Madrid, imprenta de J. García, 1886.

_____, *Cuestiones políticas y sociales*, 3 vols. en 2, Madrid, A. de San Martín, A. Jubera, 1870.

_____, *Obras escogidas*, 7 vols., Madrid, 1922-1923.

_____, *Correspondencia de Emilio Castelar*, *1868-1899*, A. Calzado (ed.), Madrid, 1908.

_____, *Ideas democráticas. La fórmula del progreso*, Madrid, 1885.

Castro, Américo, *The Structure of Spanish History,* trad. de Edmund L. King, Princeton, Princeton University Press, 1954.

Clagett, Helen L. y David M.Valderrama, *A Revised Guide to the Law and Legal Literature of México*, Washington, Library of Congress, 1973.

_____, *The Administration of Justice in Latin America,* Nueva York, Oceana, 1952.

Clark, David S. (comp.), *Comparative and Private International Law. Essays in Honor of John Henry Merryman on his Seventieth Birthday*, Berlín, Duncker & Humblot, 1990.

Clark, Victor Selden (ed.), *Porto Rico and Its Problems,* Washington, D. C., Brookings Institution, 1930.

Cline, Howard F., "The Aurora Yucateca' and the Spirit of Enterprise in Yucatán, 1821-1847", *en Hispanic American Historical Review*, vol. xxvii, febrero, 1947, pp. 30-60.

_____, "Related Studies in early Nineteenth Century Yucatecan Social History", *Microfilm Collection of mss and Middle American*

Cultural Anthropology, XXXII, Chicago, University of Chicago Library, 1950.

COBBAN, Alfred, *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century: A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge and Southey,* Londres, G. Allen & Unwin, 1929.

_____, "Hippolyte Taine: Historian of the French Revolution", en *History*, 53 (1968).

COCHIN, Augustin, *La Crise de l'histoire révolutionnaire: Taine et Aulard*, París, H. Champion, 1909.

_____, *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, París, 1921.

_____, *Les Sociétés de pensé et la révolution en Bretagne*, 1788-1789, 2 vols., París, 1925.

COCKCROFT, James D., *Intellectual Precursors of the Mexican Revolution, 1900-1913,* Austin, Institute of Latin American Studies, 1968.

COLE, G. D. H., *Guild Socialism Restated*, Londres, L. Parsons, 1920.

Colección de artículos de El Siglo XIX, sobre alzamiento de prohibiciones, México, imprenta de Ignacio Cumplido, 1851.

COLLIER, Simon, *Ideas and Politics of Chilean Independence, 1808-1833,* Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

CONSTANT, Benjamin, *Cours de politique constitutionnelle ou collection des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif*, Edouard Laboulaye (ed.), 2a ed., 2 vols., París, 1872.

CORWIN, Edward S., *La constitución norteamericana y su actual significado*, Buenos Aires, G. Kraft, 1947.

COSÍO VILLEGAS, Daniel, *Cuestiones internacionales de México. Una bibliografía*, México, Archivo Histórico Diplomático Mexicano, 1966 (Guías para la historia diplomática de México, 4).

_____, "De la necesidad de estudiar a Estados Unidos", en *Anglia. Anuario de estudios angloamericanos*, núm. 1, 1967.

_____, "El México de Tannenbaum", *Problemas agrícolas e industriales de México*, vol. III, núm. 4, 1951, pp. 157-161.

_____, "El porfiriato. Su historiografía o arte histórico", en *Extremos de América,* México, 1949.

_____, "El Porfiriato: era de consolidación", en *Historia Mexicana*, vol. XIII, núm. 1 (49), julio-septiembre, 1963, pp. 76-87.
_____, *El sistema político mexicano*, México, 1972.
_____, *Ensayos y notas,* México, Hermes, 1966.
_____, *Estados Unidos contra Porfirio Díaz*, México, 1956.
_____, *Labor periodística real e imaginaria,* México, Era, 1972.
_____, *La Constitución de 1857 y sus críticos*, México, Hermes, 1957.
_____, *La Constitución de 1857 y sus críticos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973.
_____, "La crisis de México", en *Cuadernos Americanos*, 32, 1947.
_____, "La crisis de México", en *Extremos de América*, México, 1949.
_____, *La cuestión arancelaria en México,* México, 1932.
_____, *La historiografía política del México moderno*, México, 1953.
_____, "La riqueza legendaria de México", en *El Trimestre Económico,* VI (1940), pp. 58-83.
_____, "México and the United States", en *American Extremes*. Primera publicación en *Cuadernos Americanos*, núm. 36, noviembre de 1947.
_____, "México's crisis", en *American Extremes*, University of Texas Press, Austin, 1964. Primera publicación en *Cuadernos Americanos*, núm. 32, marzo de 1947.
_____, *Nueva historiografía política del México moderno,* México, El Colegio Nacional, 1965.
_____, *Porfirio Díaz en la revuelta de la Noria*, México, Hermes, 1953.
_____, "Reseña", réplica a Moisés González Navarro, en *Historia mexicana*, vol. XX, núm. 3 (79), enero-marzo, 1971, pp. 473-475.
_____, "The Mexican Revolution Then and Now", en *Change in Latin America*: *the Mexican and Cuban Revolutions*, University of Nebraska, Lincoln, 1961.
_____, "The Press and Responsible Freedom in Mexico", *en Responsible Freedom in the Americas,* Nueva York, 1955.
_____, *The United States versus Porfirio Díaz*, trad. Nettie Lee Benson, Lincoln, 1963.

_____, *Última bibliografía política de la historia moderna de México*, México, 1972.

Cosío Villegas, Daniel (director), *Historia moderna de México*, 9 vols. en 10 t., México, Hermes, 1955-1972.

Cosmes, Francisco, *El verdadero Bulnes y su falso Juárez*, México, 1904.

Cotner, Thomas E., *The Military and Political Career of José Joaquin de Herrera, 1792-1859*, Austin, University of Texas, 1949.

Critchlow, Donald T., *The Brookings Institution, 1916-1952: Expertise and the Public Interest in a Democratic Society,* De Kalb, Northern Illinois University Press, 1985.

_____, "Think Tanks, Antistatism, and Democracy: The Nonpartisan Ideal and Policy Research in the United States, 1913-1987", en *The State and Social Investigation in Britain and the United States*, Michael J. Lacey y Mary O. Furner (eds.), Washington, D. C., Woodrow Wilson Center Press, 1993.

Cuevas, Luis Gonzaga, *Porvenir de México, o juicio crítico sobre su estado político en 1821 y 1851*, México, imprenta de Ignacio Cumplido, 1851-1857.

Cumplido, Ignacio, *Manifestación al público del impresor ciudadano Ignacio Cumplido, con motivo de su prisión verificada el 21 de octubre de* 1840, México, Imprenta de Leandro J. Valdés, 1840.

Charlton, D. G., *Positivist thought in France during the Second Empire, 1852-1870,* Oxford, 1959.

Chávez Orozco, Luis, *Historia de México, 1808-1836*, México, Patria, 1947.

Chevalier, François, "Conservateurs et libéraux au Mexique", en Arnáiz y Freg y Bataillon (eds.), *La intervención francesa*.

David, René, *French Law: Its Structure, Sources, and Methodology,* Baton Rouge, Louisiana State University, 1972.

_____, *Los grandes sistemas jurídicos contemporáneos*, Madrid, Aguilar, 1968.

Davis, Harold E., "La Historia de las Ideas en Latinoamérica", en *Latino América,* núm. 2, 1969, pp. 9-37.

DAWSON, John P., *The Oracles of the Law*. Ann Arbor, University of Michigan Law School, 1968.

DASJARDINS, Albert, *Études sur l'inamovilité de la magistrature*, París, 1880.

DEALY, Glen, "Prolegomena on the Spanish American Political Tradition", en *Hispanic American Historical Review,* 48, 1968, pp. 37-58.

DELPAR, Helen, "Frank Tannenbaum: The Making of a Mexicanist, 1914-1933", en *The Americas,* 45, 2, octubre, 1988, pp. 153-171.

_____, *The Enormous Vogue of Things Mexican: Cultural Relations Between the United States and Mexico, 1920-1935*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1992.

DEWEY, John, *Reconstruction in Philosophy*, Nueva York, H. Holt, 1920.

Diario de los Debates, XVI Congreso, México, 1892-1905.

Diario de los Debates. Cámara de Diputados, 1887, XIII Congreso.

DÍAZ Y DÍAZ, Martín, *Emilio Rabasa: teórico de la dictadura necesaria*, México, ELD, 1991.

DÍAZ Y DE OVANDO, Clementina, *La Escuela Nacional Preparatoria*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

Diccionario jurídico mexicano, México, Porrúa, 1987.

DODGE LUHAN, Mabel, *Intimate Memories*, 4 vols., Nueva York, Harcourt Brace, 1933-1937.

DONOSO, Ricardo, *Las ideas políticas en Chile,* México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

DORE, Ronald Philip, "Latin America and Japan Compared", en *Continuity and Change in Latin America*, J. J. Johnson (ed.), Stanford, Stanford University Press, 1964.

_____, "Some Comparisons of Latin America and Asian Studies with Special Reference to Research on Japan", en *Social Science Research Council Items,* junio 17, 1963.

DORFMAN, Joseph, *The Economic Mind in American Civilization*, 5 vols., Nueva York, Viking Press, 1959.

DUBLÁN, Manuel y José María LOZANO, *Legislación mexicana*, 34 vols., México, 1876-1904.

DUBOFSKY, Melvyn, *We Shall Be All: A History of the Industrial Workers of the World*, Chicago, Quadrangle Books, 1969.

_____, *When Workers Organize: New York City in the Progressive Era,* Amherst, University of Massachusetts Press, 1968.

EASTMAN, Max, "The Tannenbaum Crime: An Unpatriotic Story", en *Masses*, mayo de 1914.

ECHEVERRÍA, Esteban, *Dogma socialista*, Alberto Palcos (ed. y pról.), La Plata, Universidad de La Plata, 1940 [1a. ed., 1839].

EDWARDS VIVES, Alberto, *La fronda aristocrática,* Santiago, 1966 [1a. ed., 1928].

ELLIS, Joseph A., "Francisco Pimentel: His Life and Times", tesis de doctorado, Columbia University, 1961.

El Partido Conservador en México, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1855.

EYZAGUIRRE, Jaime, *Fisonomía histórica de Chile*, Santiago, 1965 [1a. ed., 1948].

FAGEN, Patricia W., *Exiles and citizens. Spanish republicans in Mexico,* Austin, 1973.

FALCÓN, Romana, *Las rasgaduras de la descolonización. Españoles y mexicanos a mediados del siglo XIX*, México, El Colegio de México, 1996.

FERNÁNDEZ, Justino, "Edmundo O'Gorman, su varia personalidad", en Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad*.

FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín, *Conversaciones del payo y el sacristán,* México, 1824-1825, I, núms. 2-5.

FISHER III, William W. *et al.*, *American Legal Realism*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.

FIX ZAMUDIO, Héctor, "Brief Introduction to the Mexican Writ of Amparo", en *California Western International Law Journal,* 9, 1979, pp. 306-348.

_____, "John Henry Merryman and the Modernization of Comparative Legal Studies", en David S. Clark (comp.), *Comparative and Private International Law. Essays in Honor of John Henry Merryman on his Seventieth Birthday*, Berlín, Duncker & Humblot, 1990, pp. 42-43.

FRANCK, Adolphe, *Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs et de savants,* 2a. ed., París, 1875.

FRASER, Steven, *Labor Will Rule: Sidney Hillinan and the Rise of American Labor*, Nueva York, Free Press, 1991.

FREEMAN, Joseph, *An American Testament: A Narrative of Rebels and Romantics*, Nueva York, Farrar and Rinehart, 1936.

FUENZALIDA GRANDON, Alejandro, *Lastarria i su tiempo*, Santiago, 1893.

FURET, François, *Penser la révolution française*, París, 1978.

_____, "Une polémique thermidorienne sur la Terreur: autour de Benjamin Constant", en *Passé présent*, núm. 2 (1983), pp. 44-55.

F. X. H., *Observaciones importantes sobre el comercio libre*, México, imprenta de Celestino de la Torre, 1821.

GAMIO, Manuel, *Forjando patria*, prólogo de Justino Fernández, 2a. ed., México, Porrúa, 1960.

GARCÍA, Genaro (comp.), *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, 36 vols., México, Vda. de Ch. Bouret, 1905-1911, 1906.

GARCÍA, Telésforo, *Polémica filosófica. ¿Garantiza mejor el progreso el sistema metafísico que el sistema experimental?,* México, 1881.

GARCÍA GRANADOS, Ricardo, *Historia de México desde la restauración de la república en 1867 hasta la caída de Porfirio Díaz,* México, 1923-1928.

GARCIADIEGO, Javier, "Los orígenes de la Escuela Libre de Derecho", en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, núm. 17 (1993), pp. 199-220.

_____, "Movimientos estudiantiles durante la Revolución Mexicana", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *The Revolutionary Process in México: Essays on Political and Social Change 1880-1940,* Los Ángeles, California, UCLA Latin American Center Publications, 1990, pp. 115-160.

GIBSON, Charles, "Colonial institutions and Contemporary Latin America: Social and Cultural Life", en *Hispanic American Historical Review*, 43, 1963, pp. 380-389.

_____, "The Transformation of Indian Community in New Spain, 1500-1810", en *Cahiers d'Histoire Mondiale,* vol. II, núm. 3, París, 1955.

GIDDENS, Anthony, *The consequences of modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990.

GILLISPIE, Charles C., "The Work of Elie Halévy: A Critical Appreciation", en *Journal of Modern History*, 22, 1950, pp. 232-249.

GLADE, William P. Jr., *The Latin American Economies*, Nueva York, 1969.

GLENDON, Mary Ann *et al.*, *Comparative Legal Traditions*, Saint Paul, West Publications, 1982.

GOLDMAN, Emma, *Living My Life*, 1931, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1934.

GOLDSTEIN, Doris S., "'Official Philosophies' in Modern France: the Example of Victor Cousin", en *Journal of Social History*, 1, 1968.

GOLIN, Steve, *The Fragile Bridge: Paterson Silk Strike, 1913*, Filadelfia, Temple Univ. Press, 1988.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, México, 2a. ed., El Colegio de México, 1952 [1a. ed., 1948].

_____, "Instituciones indígenas en México independiente", en Alfonso Caso y otros, *Métodos y resultados de la política indigenista en México,* México, 1954 (Memorias del Instituto Nacional Indigenista, VI).

_____, *La colonización en México, 1877-1910,* México [Talleres de impresión de estampillas y valores], 1960.

_____, "La ideología de la Revolución Mexicana", en *Historia Mexicana*, vol. X, núm. 4 (40), abril-junio, 1961, pp. 628-636.

———, "Reseña" a *Historia moderna de México, IX-I*, en *Historia mexicana*, vol. XX, núm. 3 (79), enero-marzo, 1971, pp. 470-473.

GREW, Raymond, "On Reading Six Books in Search of Another", en *Comparative Studies in Society and History*, 11, 1969, pp. 355-364.

GRUBER, Carol S., *Mars and Minerva: World War I and the Uses of Higher Learning in America*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1975.

GUERRA, François-Xavier, *Le Mexique. De l'Ancien Régime à la révolution*, 2 vols., París, 1985.

_____, "Lugares, formas y ritmos de la política moderna", en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Caracas, núm. 71 (1988), pp. 2-18.

Gurría Lacroix, Jorge, *Las ideas monárquicas de don Lucas Alamán*, México, Instituto de Historia, 1951.

Gutiérrez Estrada, José María, *Carta dirigida al escmo. Señor presidente de la república sobre la necesidad de buscar en una convención el posible remedio de los males que aquejan a la república y opiniones del autor acerca del mismo asunto*, México, Ignacio Cumplido, 1840.

_____, *Le Mexique et l'Europe, ou Exposé de la situation actuelle du Mexique et des dangers que peuvent en résulter pour l'Europe si elle ne prend des mesures efficaces pour y remédier,* París, Appert, 1847.

_____, *México en 1840 y en 1847*, México, Vicente García Torres, 1848.

Hale, Charles A., "Alamán, Antuñano y la continuidad del liberalismo", en *Historia Mexicana,* vol. XI, núm. 2 (42), octubre-diciembre, 1961, pp. 224-245.

_____, "Edmundo O'Gorman, Nacional History and the Great American Dichotomy", en *Journal of Latin American Studies*, 36 (2004), pp. 131-145.

_____, "Edmundo O'Gorman y la historia nacional", en *Signos históricos*, II, núm. 3 (junio de 2000), pp. 11-28.

_____, "El impulso liberal. Daniel Cosío Villegas y la *Historia moderna de México*", en *Historia Mexicana*, vol. XXV, núm. 4 (100), abril-junio, 1976, pp. 501-503.

_____, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853,* trad. Sergio Fernández Bravo y Francisco González Aramburu, México, Siglo XXI, 1972.

_____, "Fundación de la modernidad mexicana", en *Nexos,* vol. XV, núm. 170, febrero, 1992, México.

_____, "Globalization and Americanization in Historical Perspective. The Case of Mexico", en Mariano Plotkin y Ricardo González Leandri (eds.), *Localismo y globalización. Aportes para una historia de los intelectuales en Iberoamérica*, Madrid, 2000.

_____, *Justo Sierra. Un liberal del Porfiriato*, Charles [A.] Hale (introd., selecc. y notas), México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____, "La tradición del derecho continental europeo y el constitucionalismo en el México del siglo xx: El legado de Emilio Rabasa",

en *Historia Mexicana*, vol. XLVII, núm. 1 (189), julio-septiembre, 1998. pp. 97-125.

_____, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, trad. Purificación Jiménez, México, Vuelta, 1991.

_____, "Liberalismo mexicano", sobre Jesús Reyes Heroles: *El liberalismo mexicano,* en *Historia Mexicana*, vol. XII, núm. 3 (47), enero-marzo, 1963, pp. 457-463.

_____, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*, New Haven y Londres, 1968.

_____, "Review", en *Hispanic American Historical Review*, 47, 1967, pp. 419-420.

_____, "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea", en *Historia Mexicana*, vol. XX, núm. 2 (78), octubre-diciembre, 1970, pp. 285-304.

_____, "The Civil Law Tradition and Constitutionalism in Twentieth Century México: the Legacy of Emilio Rabasa", en *Law and History Review*, vol. 18, núm. 2, verano, 2000.

_____, "The History of Ideas: Substantive an Methodological Aspects of the Thought of Leopoldo Zea", en *Journal of Latin American Studies,* III, n. 1 (mayo, 1971), pp. 59-70.

_____, "The Liberal Impulse: Daniel Cosío Villegas and the *Historia Moderna de Mexico*", en *Hispanic American Historical Review*, vol. LIV, núm. 3, agosto de 1974.

_____, "The Revival of Political History and the French Revolution in México", en Joseph Klaits y Michael H. Haltzel (comps.), *The Global Ramifications of the French Revolution,* Washington, Woodrow Wilson Center Press, Cambridge, Inglaterra, Nueva York, Cambridge University Press, 1994, pp. 158-176.

_____, *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century México,* Princeton, Princeton University Press, 1989.

_____, "The War With the United States and the Crisis in Mexican Thought", en *The Americas*, XIV, octubre, 1957.

Halévy, Élie, "Saint-Simonian Economic Doctrine", en *The Era of Tyrannies*, E. Halévy, 1965 [1a. ed., 1907].

_____, *The Growth of Philosophic Radicalism*, Londres, 1928 [1a. ed., 1901-1904].

_____, *The Growth of Philosophic Radicalism*, trad. Mary Morris, con prefacio de A. D. Lindsay, Boston, Beacon Press, 1955.

Hall, Stuart, "The question of cultural identity", en Stuart Hall *et al.* (eds.), *Modernity. An introduction to modern societies*, Blackwell, Cambridge, MA, 1996.

Halperin Donghi, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 1969.

Halpern, Ben, "'Myth' and 'Ideology' in Modern Usage", en *History and Theory*, 1, 1969, pp. 129-149.

Hammeken y Mexía, Jorge, "La philosophie positive au Mexique. Lettre... a M. Littré", en *La Philosophie Positive,* 20, enero-febrero, 1878.

Hanke, Lewis, "¿Bartolomé de las Casas, existencialista? Ensayo de hagiografía y de historiografía", en *Cuadernos Americanos*, abril-mayo, 1953, pp. 176-193.

Hanke, Lewis (ed.), *Do the Americas Have a Common History?,* Nueva York, Knopf, 1964.

Harris III, Charles H., "The Sánchez Navarros: A Socioeconomic Study of a Coahuilan Latifundio, 1846-1853", tesis de maestría, University of Texas, 1962.

_____, *The Sánchez Navarros: A Socieconomic Study of a Coahuilian Latifundio, 1846-1853,* Chicago, Loyola University Press, 1964.

Hartz, Louis, *The Liberal Tradition in America*, Nueva York, 1955.

Hauriou, Maurice, *Principios de derecho público y constitucional*, Madrid, 1927.

Hawley, Ellis W., "Herbert Hoover, the Commerce Secretariat, and the Vision of an 'Associative State', 1921-1928", en *Journal of American History*, 61, 1, junio, 1974.

_____, "The Discovery and Study of a 'Corporate Liberalism'", en *Business History Review*, 52, 3, otoño, 1978.

Hazard, Paul, *The European Mind: the Critical Years, 1680-1715*, Yale University Press, 1953.

HENNESSY, Charles Alistair Michael, *The Federal Republic in Spain: Pi y Margall and the Federal Republic Movement. 1868-1874.* Claredon, Oxford, 1962.

HERR, Richard, *The Eighteenth Century Revolution in Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1958.

HIGHAM, John, "The Rise of American Intellectual History", en *American Historical Review*, 56, 1951, pp. 453-471.

HIRSCHMAN, Albert O., "Ideologies of Economic Development in Latin America", en *Latin American Issues: Essays and Comments,* A. O. Hirschman (ed.), Nueva York, 1961.

HOWE, Walter, *The Mining Guild of New Spain and its Tribunal General, 1770-1821,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1949.

HOLBORN, Hajo, "Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason", en *Journal of the History of Ideas*, 11, 1950, pp. 93-118.

HOLMES, John HAYNES, "Tannenbaum in the Large", en *Survey*, 32, 25 de abril de 1914.

HORN, James J., "U.S. Diplomacy and the 'Specter of Bolshevism' in Mexico (1924-1927)", en *The Americas*, 32, 1975-1976.

HOROWITZ, Morton J., *The Transformation of American Law, 1870-1960. The Crisis of Legal Orthodoxy*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

HUTCHINSON, Cecil Alan, "Valentín Gómez Farías: A Biographical Study", tesis doctoral, Austin, University of Texas, 1948.

_____, [*Valentín Gómez Farías: la vida de un republicano*], trad. Marco Antonio Silva, Guadalajara, México, UNEP, 1983.

IGGERS, George G., *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, Wesleyan University Press, 1968.

JAKSIĆ, Iván, *The Political Power of the Word: Press and Oratory in Nineteenth-Century Latin America*, Londres, University of London, Institute of Latin American Studies, 2002.

JANET, Paul, *Traité élémentaire de philosophie a l'usage des classes*, París, 1879.

JAUME, Lucien, "Citoyenneté et souveraineté: le poids de l'absolutisme", en Keith M. Baker (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1, Oxford, 1987.

JOBET, Julio César, *Ensayo crítico del desarrollo económico-social de Chile*, Santiago, 1955.

JOBIT, Pierre, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, vol. 1, "Les Krausistes", París, 1936.

JOLL, James, *The Anarchists*, Londres, Eyre and Spottiswoode, 1964.

JOSEPH, Gilbert M., *Revolution from Without: Yucatan, Mexico, and the United States, 1880-1924*, Nueva York, Cambridge Univ. Press, 1982.

KANTOROWICZ, Hermann, "Savigny and the Historical School of Law", en *Law Quaterly Review*, n. 53 (1937), pp. 326-343.

KARST, Kenneth L. y Keith ROSENN, *Law and Development in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1975.

KLAITS, Joseph y Michael H. HALTZEL (comps.), *The Global Ramifications of the French Revolution*, Washington, Woodrow Wilson Center Press, Cambridge, Inglaterra, Nueva York, Cambridge University Press, 1994.

KNAPP, Frank Averill, "Parliamentary Government and the Constitution of 1857: A Forgotten Phase of Mexican Political History", en *Hispanic American Historical Review*, XXXIII, febrero, 1953.

_____, *The Life of Sebastian Lerdo de Tejada, 1823-1889: A study of influence and obscurity*, Austin, University of Texas Press, 1951.

KNIGHT, Alan, "Frank Tannenbaum and the Mexican Revolution", Unpublished paper presented to the Latin American Studies Association, Atlanta, marzo, 1994.

_____, "Interpreting the Mexican Revolution", Texas Papers on Mexico, Institute of Latin American Studies, Austin, University of Texas, 1988.

KRAUZE, Enrique, *Daniel Cosío Villegas: una biografía intelectual*, Joaquín Mortiz, México, 1980.

_____, "Datos personales", en *Extremos de México. Homenaje a don Daniel Cosío Villegas,* México, El Colegio de México, 1971.

_____, "Reseña" a *México. El trauma de su historia*, en *Vuelta,* marzo de 1978, pp. 37-39.

_____, *La política de los editores de El Tiempo analizada ante la nación*, México, Vicente García Torres, 1846.

LABOULAYE, Edouard, "Essai sur la vie et les doctrines de Frederick-Charles de Savigny", París, 1842.

_____, *Études contemporaines sur l'Allemagne et les pays slaves*, París, 1868.

_____, *Historia de los Estados Unidos*, 2 vols., México, 1870.

_____, *Histoire des États-Unis d'Amérique,* 6a. ed., 3 vols., París, 1854.

_____, *L'Etat et ses limites. Suivi d'essais politiques*, París, 1863.

LAMBERT, Edouard, *Le gouvernement des juges et la lutte contre la législation sociale aux États-Unis; l'expérience américaine du contrôle judiciaire de la constitutionalité des lois*, París, 1921.

LANDAUER, Carl, *Corporate State Ideologies: Historical Roots and Philosophical Origins,* Berkeley, Institute of International Studies, Univ. of California, 1983.

LARSON, Margali Sarfatti, "Notes on Technocracy: Some Problems of Theory, Ideology and Power", en *Berkeley Journal of Sociology*, 17, 1972, pp. 1-34.

LASKI, Harold J., *The Rise of Liberalism: the Philosophy of a Business Civilization*, Nueva York, Harper & Brothers, 1936.

LASTARRIA, José Victorino, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista i del sistema de los españoles en Chile*, Santiago, 1909 [1a. ed., 1844] (*Obras completas*, 7).

LAWSON, Frederick. H., *A Common Lawyer Looks at the Civil Law,* Ann Arbor, University of Michigan Law School, 1953.

_____, *Le Livre du Centenaire. Cent ans de vie française a la Revue des Deux Mondes*, París, 1929.

LERMINIER, Jean-Louis-Eugene, *De l'influence de la philosophie du xviii siècle sur la législation et la sociabilité du XIX,* París, 1833.

_____, *Introduction générale à l'histoire du droit*, Bruselas, 1829.

LEWIS Archibald R. y Thomas F. MCGANN (eds.), *The New World Looks at its History: Proceedings, Austin*, Congreso Internacional de Histo-

riadores de México y los Estados Unidos, Institute of Latin American Studies, University of Texas, 1963.

LICHTHEIM, George, *The Concept of Ideology an Other Essays*, Nueva York, 1967.

LIRA GONZÁLEZ, Andrés, *El amparo colonial y el juicio de amparo mexicano: antecedentes novohispanos del juicio de amparo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

_____, "Revolución, derechos sociales y positivismo jurídico en México, 1870-1920", en *Jornadas de historia de occidente*, Jiquilpan, Michoacán, 1987, pp. 83-105.

LLORCA, Carmen, *Emilio Castelar. Precursor de la democracia cristiana*, Madrid, 1966.

LOMNITZ-ADLER, Claudio, "An intellectual´s Stock in the Factory of México's Ruins", en *American Journal of Sociology*, vol. 103, núm. 4, enero de 1998.

_____, *Exits from the Labyrinth. Culture and Ideology in the Mexican National Space,* Berkeley, University of California Press, 1992.

LÓPEZ CÁMARA, Francisco, *La génesis de la conciencia liberal en México,* México, El Colegio de México, 1954.

LÓPEZ MORILLAS, Juan, *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, México, 1956.

LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, Cambridge, 1936.

LOCKHART, James, "Encomienda and Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies", en *Hispanic American Historical Review*, 49, 1969, pp. 413-429.

_____, "The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potential", *en Latin American Research Review*, 7, 1972, pp. 6-45.

LYNCH, John, Review of Stein and Stein (1970), en *Journal of Latin American Studies*, 4, 1972, pp. 319-320.

MAIER, Joseph y Richard W. WEATHERLAND, "Introducción", en *F. Tannenbaum, The Future of Democracy in Latin America,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 1974, pp. 3-45.

MANHEIM, Karl, *Ideology and Utopia*, Londres, 1936.

MANUEL, Frank E., *The New World of Henri Saint Simon*, Cambridge, 1956.

MATOSSIAN, Mary, "Ideologies of Delayed Industrialization. Some Tensions and Ambiguities", en *Economic Development and Cultural Change,* 6, 1958, pp. 217-228.

MCMAHON, Tomas J., *The Spanish Immigrant Community in México City during the Porfiriat, 1876-1911*, University of Notre Dame, 1974.

MACGREGOR, Josefina (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2001.

MARAÑÓN, Gregorio, *Obras completas*, 2a. ed., 10 vols., Madrid, 1968-1977.

MARTIN-SAZEAUD, G., *Recherches historiques sur l'inamovilité de la magistrature*, París, 1881.

MATUTE, Álvaro (ed.), *La teoría de la historia en México, 1940-1973*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974.

MARTIN, Kingsley, *The Rise of French Liberal Thought: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, 2a. ed., Nueva York, New York University Press, 1954.

MCALISTER, Lyle N., Reseña de *Historia moderna de México*, VI, en *Hispanic American Historical Review*, XLIII, 3, 1963.

_____, "Social Structure and Social Change in New Spain", en *Hispanic American Historical Review,* 43, 1963, pp. 349-370.

MECHAM, John Lloyd, "Mexican Federalism-Fact or Fiction?", en *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, CCVIII, marzo, 1940.

MEDINA, Hilario, "Emilio Rabasa y la Constitución de 1917", en *Historia Mexicana*, vol. X, n. 2 (38), octubre-diciembre, 1960, pp. 177-195.

MERRYMAN, John Henry, *La tradición jurídica romano-canónica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

_____, *The Civil Law Tradition. An Introduction to the Legal Systems of Western Europe and Latin America*, Stanford, Stanford University Press, 1984.

_____, "The Public Law-Private Law Distinction in European and United States Law", en *Journal of Public Law*, 17, 1968, pp. 3-19.

MERTON, Robert K., "The Sociology of Knowledge", en *Social Theory and Social Structure*, R. K. Merton (ed.), Nueva York, 1949.

MEYER, Jean, *La Révolution mexicaine*, París, 1973.

_____, "Reseña" de Guerra, Le Mexique, en *Vuelta*, núm. 116 (julio 1986), pp. 38-42.

_____, "Reseña" de S. Collier (1967) en *Revue Historique*, 246, 1971, pp. 231-234.

MEYER, Lorenzo, "Sobre Daniel Cosío Villegas: *Historia Moderna de México. El Porfiriato: Vida política interior. Segunda parte"*, en *Historia Mexicana*, vol. XXII, núm. 2 (86), octubre-diciembre, 1972, pp. 234-243.

MEYERS, Marvin, "Louis Hartz, The Liberal Tradition in America: An Appraisal", en *Comparative Studies in Society and History*, 5, 1963, pp. 261-268.

MIER, Servando Teresa de, *Fray Servando Teresa de Mier*, Edmundo O'GORMAN (selecc., pról. y notas), México, UNAM, 1945 (Antología del pensamiento político americano).

MILL, John Stuart, *A system of logic, ratiocinative and inductive, being a connected view of the principles of evidence, and methods of scientific investigations*, Londres, 2 vols., 1843.

MINER, Dwight C. (ed.), *A History of Columbia College on Morningside*, Nueva York, Columbia University Press, 1954.

MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés, "El artículo 27 de la constitución federal", en *Boletín de la Secretaría de Gobernación*, 1, septiembre, 1922.

_____, *Los grandes problemas nacionales*, A. Carranza e hijos, México, 1909.

MONTES, Ezequiel, "Proyecto de ley orgánica de la instrucción pública en el Distrito Federal", en *DO*, 1881.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, barón de, *Euvres complètes*, Edouard Laboulaye (introd. y ed.), 7 vols., París, 1875-1879.

MONTGOMERY, David, "The 'New Unionism' and the Transformation of Workers' Consciousness in America, 1909-1922", en *Journal of Social History*, 7 (verano, 1974).

MOORE, Barrington, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, 1966.

MORA, José María Luis, *Méjico y sus revoluciones*, 3 vols., París, Librería de Rosa, 1836.

_____, *Obras sueltas. Revista política, crédito público*, 2 vols., París, Librería de Rosa, 1837.

MORSE, Richard M., "The Heritage of latin America", en *The Founding of New Societies,* L. Hartz (ed.), Nueva York, 1964.

_____, "The Strange Career of 'Latin American Studies'", en *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, núm. 356, 1964.

NAVARRETE, Félix (seud. de Jesús García Gutiérrez), *La masonería en la historia y en las leyes de Méjico*, México, Jus, 1962.

NEWTON, Ronald N., "On 'Functional Groups', 'Fragmentation' and 'Pluralism' in Spanish American Political Society", en *Hispanic American Historical Review*, 50, 1970, pp. 1-29.

OCAMPO, Melchor, *La religión, la Iglesia y el clero*, México, Empresas editoriales, 1948.

_____, *Obras completas*, México, F. Vázquez, 1900-1901 (Biblioteca reformista, vols. 2-4).

O'GORMAN, Edmundo, "Cinco años de historia en México", en *Filosofía y Letras*, núm. 10, 1945.

_____, "Comment: Classical or Ontological History", en A. R. Lewis y T. F. McGann (eds.), *The New World Looks at its History*, Austin, University of Texas Press, 1963, pp. 200-204.

_____, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica,* México, Imprenta Universitaria, UNAM, 1977.

_____, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, 1986.

_____, "El método histórico de Lewis Hanke. Réplica a una sorpresa", en *Cuadernos Americanos*, abril-mayo, 1953, pp. 210-215.

_____, "El triunfo de la República en el horizonte de su historia", en *A cien años del triunfo de la República,* México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1967.

_____, "Have the Americas a Common History? A Mexican View", en *Canadian Historical Review,* núm. 23, 1942, pp. 139-148.

_____, "Hegel y el moderno panamericanismo", en *Letras de México*, vol. II, núm. 8 (1939).

_____, *Historia de las divisiones territoriales*, 3a. ed., México, Porrúa, 1966.

_____, "Historia y vida", en Matute, Álvaro (ed.), *La teoría de la historia en México, 1940-1973*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974.

_____, "Justino Fernández", en *Artes de México*, vol. I, núm. 18, 1937.

_____, "Justo Sierra y los orígenes de la Universidad de México, 1910", en *Filosofía y Letras* (1949), pp. 33-34.

_____, "Justo Sierra y los orígenes de la Universidad de México, 1910", en O'Gorman, *Seis estudios históricos*.

_____, "La historiografía en México", en *50 años de revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, vol. 4.

_____, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

_____, *La supervivencia política novo-hispana. Monarquía o república*, 2a. ed., Centro de Estudios Históricos Condumex, México, 1969.

_____, "Lewis Hanke on the Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America", en *Hispanic American Historical Review*, 29, núm. 4 (1949), pp. 563-571.

_____, *México, el trauma de su historia*, México, unam, 1977.

_____, "Precedentes y sentido de la Revolución de Ayutla", en Mario de la Cueva *et al*., *Plan de Ayutla. Conmemoración de su primer centenario*, México, unam, Facultad de Derecho, 1954.

_____, *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960.

_____, *The Invention of America: An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of its History*, Bloomington, Indiana University Press, 1961.

O'Gorman, Edmundo y Marcel Bataillon, *Dos concepciones de la tarea histórica con motivo de la idea del descubrimiento de América,* México, Imprenta Universitaria, 1955.

Ortega y Gasset, José, *Concord and Liberty*, trad. Helene Weyl, Nueva York, W. W. Norton, 1946.

Ortega y Medina, Juan Antonio (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman,* México, unam, 1968.

_____, *La idea colombina del descubrimiento desde México, 1836-1986,* México, unam, 1987.

Osborne, Thomas R., "The Recruitment of the Administrative Elite in the Third French Republic, 1870-1905: the System of the École Libre des Sciences Politiques", tesis doctoral, University of Connectitcut, 1974.

Otero, Mariano, *Obras*, Jesús Reyes Heroles (ed.), 2 vols., México, Porrúa, 1967.

Ozouf, Mona, "L'Opinion publique", en Keith M. Baker (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1, Oxford, 1987.

Palmer, Robert Roswell, *The age of democratic revolution: a political history of Europa and America, 1760-1800,* Princeton, N. J., Princeton University, 1959 [vol. 1], 1964 [vol. 2].

Paul, Arnold M., *Conservative Crisis and the Rule of Law: Attitudes of Bar and Bench, 1887-1895,* Ithaca, Cornell University Press, 1960.

Payno, Manuel, *La reforma social en España y México: apuntes históricos y principales leyes sobre desamortización de bienes eclesiásticos.* Introducción y selección de Francisco González de Cosío, México, unam, 1958.

Peck, Gustav y George B. Galloway, "On the Dissolution of the Robert Brookings Graduate School", en *Survey*, 60 (15 de mayo de 1928).

Pérez Verdía, Luis, *Biografías: Fray Antonio Alcalde, Prisciliano Sánchez,* México, Instituto Tecnológico de la Universidad de Guadalajara, 1952.

Perry, Laurens B., "Political historiography of the Porfirian period of Mexican history", en *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México*, Memorias de la tercera reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos, Oaxtepec, Morelos, 4-7 de noviembre de 1969, México, El Colegio de México, 1971.

Phelan, John Leddy, "México y lo mexicano", en *Hispanic American Historical Review*, núm. 36, agosto de 1956, pp. 306-318.

_____, "Pan-Latinism, French Intervention in Mexico (1861-1867) and the Genesis of the Idea of Latin America", en *Conciencia y autenticidad históricas*, México, 1968.

Pimentel, Francisco, *La economía política aplicada a la propiedad territorial en México*, México, imprenta de Ignacio Cumplido, 1866.

_____, *Obras completas*, 5 vols., noticia preliminar por Francisco Sosa, México, Tipografía Económica, 1903-1904, III, pp. 135-149.

Pi-Suñer Llorens, Antonia, *El sexenio revolucionario español (1868-1874) ante el gobierno y la prensa mexicana durante la república restaurada*, México, unam, 1984.

Pitts Fuller, John Douglas, *The movement for the acquisition of all Mexico,* 1846-1848, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1936.

Pletcher, David M., *Rails, Mines and Progress. Seven American Promoters in Mexico 1867-1911,* Ithaca, 1958.

Posada Carbó, Eduardo, "Emilio Castelar: República, liberalismo y el poder de la oratoria" (inédito), julio de 1997.

Potash, Robert A., "Colonial Institutions and Contemporary Latin America", en *Hispanic American Historical Review*, XLIII, agosto, 1963.

_____, *El Banco de Avío de México. El fomento de la industria, 1821-1846*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

_____, "La fundación del banco de avío", en *Historia Mexicana,* vol. III, núm. 2 (10), octubre-diciembre, 1953, pp. 261-278.

_____, "The Historiography of Mexico since 1821", en *Hispanic American Historical Review,* XL, agosto, 1960.

PRIETO, Guillermo, *Indicaciones sobre el origen, vicisitudes y estado que guardan actualmente las rentas generales de la federación mexicana. Por el ciudadano Guillermo Prieto, diputado al congreso federal*, México, imprenta de Ignacio Cumplido, 1850.

QUESADA, Ernesto V., *La época de Rosas*, Buenos Aires, 1950 [1a. ed., 1898].

QUEVEDO Y ZUBIETA, Salvador, *México. Recuerdos de un emigrado*, México, Sucesores de Rivadeneyra, 1883.

QUIJANO WALLIS, José María, *Por la patria y por la paz. Estudios, discursos y escritos varios*, París, 1908.

QUINTANA, Miguel A., "Estevan de Antuñano", en *Boletín de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público*, 15 de junio de 1955.

_____, *Estevan de Antuñano*: fundador de la industria textil en Puebla, 2 vols., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1957.

QUIRARTE, Martín, "Historia política: siglo XIX", en *Historia Mexicana*, vol. XV, núm. 2-3 (58-59), octubre 1965-marzo 1966, pp. 408-424.

RAAT, William D., "Ideas and History in Mexico: An Essay on Methodology", unpublished paper given at the Third Conference of Historians of the United States and Mexico, Oaxtepec, México, 1968.

_____, "Leopoldo Zea y el positivismo, una reevaluación", en *Latino América,* núm. 2, 1969.

_____, "Positivism in Díaz Mexico", Salt Lake City, tesis sin publicar, Universidad de Utah, 1967.

RADOSH, Ronald, "The Corporate Ideology of American Labor Leaders from Gompers to Hillman", en *Studies on the Left*, 6, 6, 1966.

RABASA, Emilio, *Antología de Emilio Rabasa*, 2 vols., Andrés Serra Rojas (ed.), México, Oasis, 1969.

_____, *El artículo 14. Estudio constitucional. El juicio constitucional. Orígenes, teoría y extensión,* 2 vols. en 1, 5a. ed., México, Porrúa, 1984 [*El artículo 14,* 1a. ed., 1906; *El juicio constitucional*, 1a. ed., 1919].

_____, *La bola y La gran ciencia*, México, Porrúa, 1948.

_____, *La Constitución y la dictadura. Estudio sobre la organización política de México,* 3a. ed., México, Porrúa, 1956.

_____, *La evolución histórica de México*, París y México, vda. de Charles Bouret, 1920 [2a. ed., México, Porrúa, 1956].

_____, "Reforma a la constitución política de la república, con el fin de organizar la Suprema Corte de Justicia como tribunal que pueda garantizar la rapidez de sus resoluciones y cumplir las funciones técnicas que la constitución le encomienda", en *Revista de Ciencias Sociales*, 5, dic.-ene. 1928, pp. 616-629.

Rabasa, Óscar, *El derecho angloamericano. Estudio expositivo y comparado del "common law"*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

_____, "La Suprema Corte es incompetente para conocer asuntos políticos", en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, Escuela Libre de Derecho, 1, jul.-sep., 1922, pp. 421-448.

Rama, Ángel, *La ciudad letrada,* Hanover, Ediciones del Norte, 1984.

_____, *The Lettered City*, Durham, Duke University Press, 1996.

Ramírez, Ignacio, *Obras*, 2 vols., México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1889.

Ramos, Carmen, "Edmundo O'Gorman como polemista", en Ortega y Medina (ed.), *La idea colombina*, pp. 49-68.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México,* 4a. ed., México, unam, 1963.

Rejón, Manuel Crescencio, *Discursos parlamentarios: 1822-1847*, Carlos A. Echanove Trujillo (compilación, notas y reseña biográfica), México, Secretaría de Educación Pública, 1943.

_____, *Observaciones del diputado saliente Manuel Cresencio Rejón, contra los Tratados de Paz firmados en la ciudad de Guadalupe el 2 del próximo pasado febrero, precedidas la parte histórica relativa a la cuestión originaria*, Querétaro, imprenta de J. M. Lara, 1848.

Reyes Heroles, Federico, "El pensamiento de O'Gorman sigue vivo", en *Este País*, 78/XXIX, septiembre, 1997, pp. 2-7.

Reyes Heroles, Jesús, *El Liberalismo Mexicano,* 3 vols., México, unam, Facultad de Derecho, 1957-1961.

RILEY, G. Michael, *Fernando Cortés and the Marquesado in Morelos, 1522-1547: A Case Study in the Socioeconomic Development of Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico, 1973.

RIVA PALACIO, Vicente *et al.*, *México a través de los siglos: historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual,* 5 vols., México y Barcelona, Ballescá y Espasa, 1887-1889.

RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, "Una entrevista con Edmundo O'Gorman", en *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 4 (184), abril-junio, 1997, pp. 955-969.

RODRÍGUEZ O., Jaime E. (coord.), *The Revolutionary Process in México. Essays on Political and Social Change, 1880-1920*, Los Ángeles, University of California, 1990.

ROMANELL, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950,* presentación de José Gaos, trad. Edmundo O'Gorman, México, El Colegio de México, 1954.

ROMERO, José Luis, *A History of Argentine Political Thought*, T. F. McGann (trad. e introd.), 1963 [1a. ed. en español en 1946].

ROSS, Stanley R., "Cosío Villegas' Historia moderna de México", en *Hispanic American Historical Review*, vol. XLVI, núm. 3 (1966).

_____, "Daniel Cosío Villegas y el ensayo político", en *Extremos de México. Homenaje a don Daniel Cosío Villegas,* México, El Colegio de México, 1971.

ROSS, Stanley R. (comp.), *¿Ha muerto la Revolución mexicana?,* México, 1972.

ROTHMAN, David J., *Conscience and Convenience: The Asylum and Its Alternatives in Progressive America,* Boston, Little, Brown, 1980.

RUGGIERO, Guido de, *History of European Liberalism*, Oxford, 1927.

_____, *History of European Liberalism*, trad. R. G. Collingwood, Boston, Bacon Press, 1959.

RUIZ, Luis E., *Nociones de lógica*, México, 1882.

SABORIT, Antonio, "El profesor O'Gorman y la metáfora del martillo", en Enrique Florescano (ed.), *Historiadores de México en el siglo XX,* México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

SABINE, George Holland, *A History of Political Theory*, Nueva York, H. Holt Rinehart y Winston, 1937.

SAFFORD, Frank "Social Aspects of Politics in Nineteenth-Century Spanish America: New Granada, 1825-1850", en *Journal of Social History*, 5, 1972, pp. 344-370.

SALADO ÁLVAREZ, Victoriano, *De Santa Anna a la Reforma: memorias de un veterano. Relato anecdótico de nuestras luchas y de la vida nacional desde 1851 a 1861. Recogido y puesto en forma amena é instructiva por Victoriano Salado Álvarez*. Dibujos de artistas notables, 3 vols., México, J. Ballescá, 1903.

SARRAHIL, Jean, *L'Espagne eclairée de la seconde moitié du xviii siécle,* París, imprimiere nationale, 1954.

SÁNCHEZ-CORDERO DÁVILA, Jorge A., "Prólogo" a *Libro del cincuentenario del código civil*, México, UNAM, 1978.

SARMIENTO, Domingo F., *Facundo*, Buenos Aires, 1961 [1a. ed., 1845].

SCHOLES, Walter V., Reseña de *Historia moderna de Mexico*, II, en *Hispanic American Historical Review*, vol. XXXVI, núm. 3, 1956.

SEMINARIO DE HISTORIA MODERNA DE MÉXICO, *Estadísticas económicas del porfiriato 1877-1911*, México, 1956.

_____, *Estadísticas económicas del porfiriato.* Comercio exterior de México 1877-1911, México, 1960.

_____, *Estadísticas económicas del porfiriato.* Fuerza de trabajo. Actividad económica por sectores 1877-1911, México, 1964.

SERRA ROJAS, Andrés, *Liberalismo social. Sistemas liberales en proceso de definición, estabilidad y superación para el próximo siglo XXI*, México, Porrúa, 1993.

SIERRA, Justo, *Juárez, su obra y su tiempo,* edición anotada por Arturo Arnáiz y Freg, introducción de Agustín Yáñez, México, UNAM, 1956 (*Obras completas*, 13).

_____, *La evolución política del pueblo mexicano,* México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

_____, *The Political Evolution of the Mexican People*, intr. de Edmundo O'Gorman, Austin, University of Texas Press, 1969.

SILVERT, Kalman H., "Leadership Formation and Modernization in Latin America", *Journal of International Affairs*, 20, 1966, pp. 318-331.

_____, *The Conflict Society: reaction and revolution in Latin America*, American Universities Field Staff, Nueva York, 1966.

_____, "The Cost of Anti-Nationalism: Argentina", en *Expectant Peoples: Nationalism and Development*, K. H. Silvert, Nueva York, 1963.

SIMON, W. H., "The 'Two Cultures' in nineteenth century France: Victor Cousin y Auguste Comte", en *Journal of the History of Ideas*, 26, 1956.

SINKIN, Richard N., "The Mexican Constitutional Congress, 1856-1857: A Statistical Analysis", en *Hispanic American Historical Review,* 53, 1973, pp. 1-22.

SMITH, Peter H., "Political Elites in Mexico: Social Mobility and Revolutionary Change", 1970 (Reporte de investigación no publicado).

_____, Reseña a *Historia Moderna de México. El Porfiriato: La vida política interior. Parte primera*, en *Historia Mexicana*, vol. XXI, núm. 3 (83), enero-marzo, 1972, pp. 538-542.

_____, "The Making of the Mexican Constitution". Conference on the Use of Quantitative Methods in the Study of the History of Legislative Behavior, Iowa City, 1972 (inédita).

SORIN, Gerald, *The Prophetic Minority: American Jewish Immigrant Radicals, 1880-1920,* Bloomington, Indiana University Press, 1985.

SPENGLER, Oswald, *The Decline of the West*, 2 vols., Nueva York, 1928.

STABB, Martin S., "Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857-1911", en *Journal of Inter-American Studies*, I (octubre, 1959).

_____, *In Quest of Identity. Patterns in Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960,* Chapel Hill, University of North Carolina, 1967.

STEIN, Stanley J., "Latin American Historiography: Status and Opportunities", en *Social Science Research on Latin America*, C. Wagley (ed.), Nueva York, 1964.

_____, "Tasks Ahead for Latin American Historians", en *Hispanic American Historical Review*, XLI (agosto, 1961), pp. 424-433.

STEIN, Leon (ed.), *Out of the Sweatshop: The Struggle for Industrial Democracy*, Nueva York, Quadrangle, 1977.

STEIN Stanley J. y Barbara H. STEIN, *The Colonial Heritage of Latin America*, Nueva York, 1970.

STEWART, John Hall, *A Documentary Survey of the French Revolution*, Nueva York, Macmillan, 1951.

STOKES, William S., "The drag of the pensadores", en Wiggins, James W. y Schoeck Helmust (eds.), *Foreign Aid Reexamined,* Public Affairs Press, Washington, 1958.

TAMAYO, Jorge L. (ed.), *Benito Juárez. Documentos, discursos y correspondencia*, 15 vols., México, 1967.

TANNENBAUM, Frank, *A Philosophy of Labor*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1950.

_____, "A Strike in Prison", en *Masses*, julio, 1915.

_____, *Crime and the Community*, Nueva York, Ginn, 1938.

_____, "Churches Raided by the Jobless", en *Literary Digest*, 14 de marzo, 1914, pp. 556-557.

_____, *Darker Phases of the South*, Nueva York, Putnam, 1924.

_____, "Mexico-A Promise", en *Survey*, 52, mayo 1, 1924.

_____, *Mexico: The Struggle for Peace and Bread*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1950.

_____, *Osborne of Sing Sing*, introd. Franklin D. Roosevelt, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1933.

_____, *Peace by Revolution: An Interpretation of Mexico,* Nueva York, Columbia University Press, 1933.

_____, "Samuel Gompers' Last Convention", en *Survey*, 53, 1 de enero de 1925.

_____, *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1946.

_____, "The Blackwell's Island Hell", en *Masses*, junio, 1915.

_____, *The Future of Democracy in Latin America*, Joseph Mayer y Richard W. Weatherhead (introd. y ed.), Nueva York, Alfred A. Knopf, 1974.

_____, *The Labor Movement: Its Conservative Functions and Social Consequences,* Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1921.

_____, *The Mexican Agrarian Revolution*, Washington, D. C., Brookings Institution, 1929.

_____, "The Miracle School", en *Century Magazine*, 106, agosto, 1923.

_____, "The Moral Devastation of War", en *Dial,* abril 5, 1919.

_____, *The Balance of Power in Society and Other Essays,* Nueva York, Macmillan, 1969.

_____, "The Professional Criminal: An Inquiry into the Making of Criminals", en *Century Magazine*, 110, septiembre, 1925.

_____, "The Protocol in the Clothing Industry", en *Solidarity*, Cleveland, febrero, 28, 1914.

_____, "The Stakes in Mexico", en *Survey*, 52, 1 de enero de 1924.

_____, *Wall Shadows: A Study in American Prisons*, Nueva York, G. P. Putnam's Son, 1922.

_____, "What I Saw in Prison", en *Masses*, mayo, 1915.

Taussig, Frank William, *The Tariff History of the United States.* 7a. ed., Nueva York, 1923.

Tena Ramírez, Felipe, *Derecho constitucional mexicano,* México, Porrúa, 1963.

_____, *El Constituyente de 1856 y el pensamiento liberal mexicano*, México, Porrúa, 1960 (Biblioteca Mexicana, 25).

_____, "La constitución de 1857 y el pensamiento liberal mexicano", en Colegio de Abogados, *El Constituyente de 1856 y el pensamiento liberal mexicano*, México, Porrúa, 1960.

Thiers, Adolphe, *Historia de la revolución francesa*, 4 vols., Barcelona, 1877-1879.

Tiberghien, Guillaume, *Lógica: la ciencia del conocimiento*, México, 2 vols., 1875-1878.

Tischendorf, Alfred, *Great Britain and Mexico in the era of Porfirio Diaz,* Durham, 1961.

Tocqueville, Alexis de, *Euvres, papiers et correspondences*, J. P. Meyer (ed.), 8 vols., París, 1951.

_____, *Recollections,* trad. Alexander Tishiera, J. P. Mayer (ed.), Nueva York, Meridan, 1959.

_____, *The Old Regime and the French Revolution,* trad. Stuart Gilbert, Garden City, Nueva York, Garden City, Doubleday, 1955.

Torales Pacheco, María Cristina, "Edmundo O'Gorman y la Universidad Iberoamericana", en MacGregor (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, pp. 87-95.

Torre Villar, Ernesto de la, "El Dr. Edmundo O'Gorman. Su separación del Archivo", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, 1a. serie, t. 23, 1952.

Tridon, André, *The New Unionism*, Nueva York, B. W. Huebsch, 1913.

Thompson, Charles Willis, "So-Called iww Raids Really Hatched by Schoolboys", en *New York Times*, marzo, 29, 1914.

Turlington, Edgar, *Mexico and her foreign creditors*, Nueva York, 1930.

Uribe de Fernández de Córdoba, Susana, "Ensayo de cronobibliografía del licenciado Daniel Cosío Villegas", en *Extremos de México. Homenaje a don Daniel Cosío Villegas,* México, El Colegio de México, 1971.

Valadés, José C., *Alamán, estadista e historiador*, México, Roberto J. Porrúa, 1938.

_____, *Don Melchor Ocampo, reformador de México*, México, Patria, 1954.

Vacherot, Etienne, *La métaphysique et la science; ou principes de métaphysique positiva,* 2a. ed., París, 1863.

Valadés, José Cayetano, *El porfirismo. Historia de un régimen*, México, 1941-1947.

Varios mexicanos, *Consideraciones sobre la situación política y social de la República mexicana en el año 1847,* México, 1848.

Vasconcelos, José, *Bolivarismo y monroísmo: temas iberoamericanos,* (1934), 3a. ed., Santiago de Chile, Ercilla, 1937.

Vázquez, Josefina Zoraida (comp.), *Biobibliografía de Edmundo O'Gorman*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, 1996.

VÉLIZ, Claudio J., "Centralism and Nationalism in Latin America", en *Foreign Affairs*, 47, 1968, pp. 68-83.

_____, *The Politics of Conformity in Latin America*, Nueva York, 1967.

VIGIL, José María, "La anarquía positivista", en *Revista Filosófica*, 1882.

VILLEGAS MALDONADO, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano,* México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

VILLEGAS MORENO, Gloria, *Emilio Rabasa. Su pensamiento histórico-político y el constituyente de 1916-1917*, México, Cámara de Diputados, 1984.

VILLORO, Luis, "Historia de las Ideas", en *Historia Mexicana*, vol. XV, núm. 2-3 (58-59), octubre 1965-marzo 1966, pp. 161-195.

WASSERSTROM, Robert, "Frank Tannenbaum: His Life and Times", Harvard University, mayo de 1972 (inédito).

WEINSTEIN, James, *The Corporate Ideal in the Liberal State, 1900-1918*, Boston, Beacon Press, 1968.

WILLIE, Roberto Crichton y George B. ROBINSON, *México. Noticia sobre su hacienda pública bajo el gobierno español y después de la independencia* [...], México, imprenta de Ignacio Cumplido, 1845.

WOMACK JR., John, "Mexican Political Historiography, 1959-1969", *en Investigaciones contemporáneas sobre historia de México,* México, 1971.

_____, *Zapata y la Revolución mexicana*, trad. Francisco González Aramburu, México, Siglo XXI, 1969.

ZARCO, Francisco, *Historia del congreso extraordinario constituyente,* México, 1856.

ZAVALA, Lorenzo de, *Ensayo histórico de las revoluciones de México, desde 1808 hasta 1830,* 2 vols., París, P. Dupont y G. Laguionie (eds.), 1831-1832.

_____, *Memoria de la gestión de gobierno del Estado de México durante el año de 1833*, Toluca, 1833.

ZEA, Leopoldo, *América en la historia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

_____, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1944.

_____, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

_____, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*, México, El Colegio de México, 1949.

_____, *El Occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa y Obregón, 1953.

_____, *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943.

_____, *El positivismo en México,* 2a. ed., México, Studium, 1953.

_____, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia,* 3a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

_____, "Identidad en América Latina", en *Latino América*, núm. 1, 1968, pp. 9-23.

_____, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

_____, *La filosofía como compromiso, y otros ensayos*, México, Tezontle, 1952.

_____, "La historia intelectual en Hispanoamérica", en *Memoria del Primer Congreso de Historiadores de México y Estados Unidos,* celebrado en Monterrey, Nuevo León, México, del 4 al 9 de septiembre de 1949, México, Cultura, 1950.

_____, "Norteamérica en la conciencia latinoamericana", en *Filosofía como compromiso*, *y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952 (Serie Tezontle).

_____, "Notas a un libro: México y sus problemas", en *Problemas agrícolas e industriales de México*, vol. 3, núm. 4, octubre-diciembre de 1951.

_____, "The Interpenetration of the Ibero-American and North American Cultures", en *Philosophy and Phenomological Research*, vol. IX, núm. 3, 1948-1949.

_____, *The Latin American Mind*, trad. al inglés de James H. Abbot y Lowell Dunham, Norman, University of Oklahoma Press, 1963 [1a. ed., 1949].

Zum Felde, Alberto, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*, 2 vols., México, Guarania, 1954, I. La Narrativa.

ZWEIG, Arnulf, "Krause, Karl Christian Friedrich", en *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), Nueva York y Londres, Macmillan-Free Press, 1967, vol. 4, pp. 363-365.

El pensamiento político en México y Latinoamérica
se terminó de imprimir en septiembre de 2010
en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V.
Matamoros 112, col. Raúl Romero
57630 Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México.
Tipografía y formación: Irma Martínez Hidalgo
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

Charles A. Hale (1930-2008) es reconocido como uno de los principales historiadores del pensamiento político mexicano y latinoamericano. Fue autor de dos libros fundamentales sobre el liberalismo en México y de una biografía intelectual de Emilio Rabasa, que se publicó poco antes de su fallecimiento.

A lo largo de su vida, escribió también varios artículos que quedaron desperdigados en revistas y libros académicos. Algunos de ellos pueden ser considerados como adelantos o derivaciones de sus principales preocupaciones intelectuales; otros abordan algunos aspectos de la obra y vida de autores que lo atraían poderosamente: Mora, Alamán, Antuñano, Sierra, Castelar, Tannenbaum, Cosío Villegas, Zea, O'Gorman y, por supuesto, Rabasa. Cada uno de estos escritos posee una coherencia intrínseca y una fuerza argumentativa que confirman la maestría de su autor. Reunidos por primera vez en un volumen, junto con varias reseñas críticas y un par de entrevistas, podrán dar al lector una idea cabal del historiador y de su obra.

Con ello, El Colegio de México rinde homenaje a quien fue, desde sus inicios profesionales, un gran amigo de esta institución.

ISBN: 978-607-462-185-3

EL COLEGIO DE MÉXICO